

نظرات استشرافية في الإسلام وتاريخه 11

المستشرق

أجنتس جولدتسيهر

الأثر الخنوصي في الحديث النبوي وأبحاث أخرى

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي



دار بيبليو

باريس

نظرات استشرافية
في الإسلام 11



الأثر الخنوصي في الحديث



أجنتس جولانتسيهر



نظرات استشرافية في الإسلام وتاريخه 11

المستشرق

أجنتس جولدتسيهر

الأثر الخنوصي في الحديث النبوي وأبحاث أخرى

ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي



دار بيبليو

باريس

2010 - جميع الحقوق محفوظة



دار بيبليون - باريس

Dar BYBLION

30, R.de Passy, Paris 16^e

byblion3@yahoo.com

اجنتس جولدتسيهر^(١)

يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التاريخ ؛ ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أو يكادون ، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير . فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين تيودور نيلدكه ، وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس فلهوزن . وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة ، والروحية عامة ، اجنتس جولدتسيهر .

ليس في حياة جولدتسيهر الظاهرية شيء يستحق التسجيل . فهي حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة ، ولم تتعدا إلى الحياة العامة ، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل . أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة ، نمت سريعاً وكانت مبكرة في هذا النمو شديدة التبكير ، واستمرت قوية وثابة ، سائرة نحو غايتها دون توان ولا انقطاع ، ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً ، وبالقدر الذي يفيدنا في تفهم حياته الثانية .

كان ميلاده في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشتولفيسنبيرج في بلاد المجر . وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير . فهي ليست من تلك الأسر اليهودية الشديدة الإملاق المنتشرة في أوروبا الوسطى ، إملاقاً يجعل البعض منها جاهلاً بمعناً في الجهل ، فطرياً ساذجاً أو

(١) رجعنا في هذا البحث إلى المقال الذي كتبه بكر عن جولدتسيهر حين وفاته ، وقد ظهر أولاً في مجلة « الإسلام » المجلد رقم ١٢ (سنة ١٩٢٢) ص ٢١٤ - ص ٢٢٢ ، وظهر من بعد في كتاب بكر « دراسات إسلامية » برلين سنة ١٩٣٢ ج ٢ ص ٤٩٩ - ٥١٣ . وإلى المقال الذي قدم به ماسينيون « لفهرست كتب اجنتس جولدتسيهر » الذي عمله برنرد هلمر ، باريس سنة ١٩٢٧ من ص ٥ - ص يزي .

شبه فطري ساذج ، ويفضى بالبعض الآخر ، وغالبية هؤلاء من المستوطنين
لألمانيا ، إلى أن يكون تربة خصبة لإنبات الآراء الهدامة في الحياة
الاقتصادية .

ولهذين العاملين : عامل انتمائه إلى بلاد المجر التي كانت آنذاك جزءاً من
الإمبراطورية النمساوية ، وعامل انتمائه إلى أسرة إسرائيلية هذا حفظها من
المكانة في الحياة الاجتماعية ، أثر كبير في تحديد خصائص جولدتسيهر .
فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتسيهر يشارك في الحياة السياسية
العامة كما هو شأن بكر ، أو أن يقوم بدور في السياسة الخارجية لوطنه كما هي
الحال بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين . وكان العامل الثاني هو الذي طبعه
بطابع العالمية ، وأشاع فيه الروح الدولية التي نعلو أو تتخلص من الروح
القومية . ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعي العامل في تشكيل نظرتهم
إلى الحياة العامة . فإن من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفاً هو
خليط من المحافظة ، والوطنية المحدودة طبعاً ، ولهذا نراه ذا نزعة وطنية فيها
من التحفظ الشيء الكثير ، كما نراه لا يرضى عن الحركات الثائرة ، حتى
لو كانت هذه الحركات في صالح الطائفة التي ينتسب إليها . ومن هنا نجده
غير راض عن الثورة التي قام بها بيلاكون ، مع أنها أفضت إلى ازدياد
نفوذ اليهود ورفع مكانتهم في الحياة العامة في المجر .

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها في بودابست ، ومن ثم ذهب
إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبتيك ، وفيها
كان أستاذه في الدراسات الشرقية فليشر ، أحد المستشرقين النابغين في ذلك
الحين ، وكان ممتازاً في الناحية الفيلولوجية على وجه التخصص . وعلى يديه
ظفر جولدتسيهر بالدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠ ، وكانت رسالته عن شارح
يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة ، هو تنخوم أورشليمي .

ومن ثم عاد إلى بودابست ؛ فعين مدرساً مساعداً في جامعته سنة ١٨٧٢

ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً ، وإنما أرسلته وزارة المعارف المصرية في بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنة فنيينا وفي لندن . وارتحل من بعد إلى الشرق (من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى أبريل من العام التالي) . فأقام بالقاهرة مدة ، ثم سافر إلى سوريا وفلسطين .

وفي أثناء إقامته بالقاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس في الأزهر ، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتياز كبيراً ورعاية عظيمة .

ومنذ أن عين في جامعة بودابست ، وعنايته بالدراسات العربية عامة والإسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد . وإذا به يحرز في وطنه شهرة كبيرة ، جعلته ينتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المصرية سنة ١٨٧١ ، ثم عضواً عاملاً في سنة ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامها في سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذاً للغات السامية في سنة ١٨٩٤ ، ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بل ولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين ، أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .

ومن مكتبه في مدينة بودابست ظل جولدتسيهر أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترسل في عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدد قليلاً قليلاً ما يحيط بنواحي الحياة الدينية الإسلامية من ظلام ، وينير السبيل أمام الباحثين في الوثائق التي سجلت فيها تلك الحياة ، وينمو على حرارته جيل ضخم ممن كانوا بالأمس القريب ، أو ممن هم اليوم ، أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته في اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٢١ بالمدينة التي قضى فيها الشطر الأعظم من حياته . ونعني بها مدينة بودابست .

تلك هي حياته الخارجية الظاهرية ، ليس فيها ما يثير الاهتمام ، أو يبعث على التشويق . فهي حياة المكتب ، لا حياة العالم الخارجي ، وهي حياة القراءة والتحصيل ، لا التجربة والاتصال الحي . ولهذا لم يكن جولدتسيهر

من المعنيين بشئون الشرق المعاصر ، ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه سواء من هذه المسائل بما هو سياسى وتشريعى ، ودينى ، وحضارى ثقافى . وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيننا عن الغالبية من كبار المستشرقين فى القرن العشرين ، إن فى مادة البحث أو فى منهجه . فهو لاء فى مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم فى منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحى المباشر أن يدركوه ويتبينوه .

ولكن إذا كان جولدتسيهر قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة ، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة ، استطاع عن طريقها أن ينفذ فى النصوص والوثائق كى يكتشف من ورائها الحياة التى تعبر عنها هذه النصوص ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التى استترت خلف قناع من الكلمات . فهو إذا قام بنقد الحديث ، فليس ذلك كى يبين أنه موضوع أو غير موضوع وإنما لكى يدرك الميول الخفية والأهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها فيما يصنعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث فى تفسير القرآن ، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأى الواحد على رأى الآخر ، وإنما هو يرمى إلى الكشف عن « الاتجاهات » التى ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهراً خارجياً لها ، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ما هو سياسى صريح ، وما هو دينى خالص ، وما هو مزيج من الدين والسياسة .

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية معقدة حيثها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لانظرة مكانية ، نظرة حركية لانظرة سكونية ، نظرة تاريخية لانظرة مذهبية . أعنى أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك فى الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحى سواء بسواء : يولد

وينمو وينضج ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى يفنى ويزول ، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التي قيلت مرة واحدة وإلى الأبد . فهو إذا عرض المذهب ، عرض قانون حياته وتطوره ، وإذا بحث في مادته بحث في نسيجه الحى وجس عروقه النابضة بالحياة .

ومن أجل هذا كله كان يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه . واعتماده على البصيرة والوجدان مميّزه بميزتين : الأولى أنه كان يهتج في أبحاثه منهجاً استدلالياً ، لا استقرائياً . فكان يقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية ، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شيء كى يدعها هى بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن تقول ، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هى أن تتكلم .

ولكن جولدتسيهر ، والحق يقال ، كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج ، فكان في كل خطوة يخطوها يتكئ على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيده ، وهو في اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن برهقتها ويضغط عليها ضغطاً شديداً ، بل تراها تسير وراء تأكيداته خفيفة نشيطة إلى حد كبير ، ولو أنا نراها في بعض الأحيان تسير بخطى متثاقلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفي هذا يختلف جولدتسيهر عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية أخرى . فهو ونلينو في منهجهما في البحث على طرفي نقيض . فبينما منهج جولدتسيهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ، نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً ، كل اعتماده على النصوص ، لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة ، أى أن

منهج نلينو هو المنهج العلمى بالمعنى الدقيق . ويشبه نلينو أيضاً من بين المستشرقين نللكه . كما أن جولدتسيهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيراً فى استخدام الوجدان والبصيرة ، مما أدى به إلى أقوال وتأكيدات فيها من الغلو والإفراط أحياناً قدر كبير ، حتى ليخشى على بنائها الشامخ الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل البعيد . أما جولدتسيهر فع استخدام الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلاً كما أوضحناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين : خطر الضيق والسطحية فى المنهج العلمى بالمعنى الدقيق ، وخطر الإفراط فى السعة والتأويلات البعيدة الخيالية فى المنهج الوجدانى الاستدلالى . والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هى أنه كان بارعاً فى كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الإحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق ، هذا فى داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهافاً ولطفاً فى الحس بما بين هذا الدين أو ذاك ، أو هذا المذهب الموجود فى هذا الدين وذاك الآخر الموجود فى داخل دين الآخر ، من مشابهات وصلات ؛ وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير فى الآخر . لهذا نرى أن فضله الأكبر هو فى هذه المقارنات التى عقدها ، والصلات التى كشف عنها ، والفروق الدقيقة التى استطاع أن يتميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلمى جميعه .

هذا النشاط الذى بدأ مبكراً ممعناً فى التبكير . فها هو ذا الطفل الصغير الذى لم يكد يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التلميذ النابغة لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسبرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة ، واتجاهه فى صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذى سيتخذُه طول حياته العلمية .
فكأنه كان منذ الطفولة إذاً معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث فى
العقائد والعبادات .

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال فى سن السادسة عشرة ،
فيترجم وهو فى هذه السن قصتين من التركية إلى اللغة الجبرية ، تنشرها له
إحدى المجلات ، ويضعهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان « مستشرق فى
السادسة عشرة » .

ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو فى كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة
من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعمئة
صفحة ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة ،
وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفاً بالكتب التى تظهر باستمرار ، حتى
بلغت مجموعة أبحاثه ، كما بينها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبيعى أننا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن
سنتناول بالتحليل والتلخيص أهمها وأخلقها بالعناية ، وسنقتصر من بين هذه
الأخيرة على التحدث عما هو خاص بالدراسات الإسلامية وحدها .

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة فى المسائل الإسلامية كتابه عن « الظاهرية
مذهبهم وتاريخهم » الذى ظهر سنة ١٨٨٤ . ولو أن عنوان الكتاب يدل
على أنه خاص بمذهب الظاهرية ، فإن الكتاب فى الواقع مقدمة رائعة فى
الفقه . فهو لا يقتصر فيه على دراسة هذا المذهب الذى اندرس ولم يعد
له أتباع ولم يعد له من يُعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل ، بل هو يدرس
خصوصاً أصول الفقه دراسية تفصيلية واسعة ، فيتكلم عن أصول المذاهب
الفقهية المختلفة ، وعن الإجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب ، وعن الصلة
بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهرى وما بينها وبين بعض من فروق .
فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة . وهو فى بحثه فى هذا
المذهب يسير على المنهج الذى أوضحناه آنفاً ، فيتحدث عن تطوره

ونموه ، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول في العقائد الدينية على يد ابن حزم . ويتابع هذا التطور ، ويحدد الاتجاهات التي اتخذها ، ويرسم المنحنيات التي سار فيها ، حتى يصل به إلى ابن تيمية والمقریزی .

ويزيد في أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد .

ولا بد أن نعبّر خمس سنوات كي نجد كتاباً عظيماً كان ولا يزال له أخطر الأثر في الدراسات الإسلامية ، وبخاصة فيما يتصل بالبحث في الحديث ، ونعني به كتابه « دراسات إسلامية » الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩ ، والجزء الثاني في العام التالي .

في الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسيهر عن « الوثنية والإسلام » وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين ممن عنوا بدراسة هذه المسألة نفسها ، مثل فلهوزن . فالكفاح الذي قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة التي لم تقتصر على العرب وحدهم ، بل شاعت في كل الأمم التي دخلت الإسلام ، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً . فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية ، وهي الروح التي تلخص مثلها الأعلى في فضيلة « المروءة » وتسودها نزعة أرستقراطية ، تنحو نحو تمجيد الدم العربي وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى ، وبين الروح الإسلامية التي جاءت تنادي بالمساواة بين الأجناس ، وتنكر عصبية الدم ، وتنزع نزعة ديمقراطية ، وتقول بأن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى . وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلاً انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الأرستقراطية ، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية . وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية ، بين روح الغزاة غير المتحضرين ، وبين روح المهزومين ذوى الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت الهزيمة أيضاً من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار في هذا النزاع الحضارى الثقافى إلا فى اللغة والشعر ، والفقه إلى حدما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثانى من هذا الكتاب . فى النصف الأول منه تجد أعظم بحث كتب فى الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التى تلتها والتى لا تزال مستمرة حتى اليوم . فى هذا القسم من الكتاب قدم قدم لنا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة فى تاريخ الحديث وتطوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنما باعتباره مصدراً عظيماً لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، والتى وجدت فى الإسلام فى مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحاً تستخدمه الفرق الإسلامية فى نضالها المذهبى ، والمذاهب السياسية . فى كفاحها السياسى ، والتيارات الروحية فى محاولاتها السيطرة والسيادة فى ميدان الحياة الروحية الإسلامية . فقيمتها ليست إذاً فيما يورده من أخبار ، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفى قسم آخر من هذا الجزء الثانى يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء فى الإسلام وطبيعة هذا التقديس ، فيبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أى الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أماكن تقديسهم ، ويبين ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء فى الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التى ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفائقة على المقارنة ، تلك القدرة التى تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه فى المؤتمر الأول الدولى للأديان الذى انعقد فى باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر فى المجلد الثالث والأربعين من « مجلة تاريخ الأديان » بعنوان « الإسلام والدين البارسى » . فى هذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عما كان للدين دولة الأكاسرة من تأثير فى الإسلام فى عهده الأول .

ثم عني جولدنسبير أيضاً بنشر بعض الكتب المهمة ، فنشر كتاب المعمّرين ، لأبي حاتم السجستاني سنة ١٨٩٩ ، وقدم له ببحث في هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كتباً من هذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيان وفليجون التري Lucian, Phlegon aus Tralles . وكتب جولدنسبير مقدمة كتاب « التوحيد » لمحمد بن تومرت مهدي الموحدين وقد نشره لوسيانى سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر ، وأخيراً نشر جولدنسبير نشرته القيمة لفصول من كتاب « المستظهرى » في الرد على الباطنية للغزالي سنة ١٩١٦ بمدينة لندن ، وفي مقدمة هذه النشرة تحدث عن فكرة « الاجتهاد » و « التقليد » وأماط اللثام عن النزاع الذى كان على أشده في العصر الذى بلغت فيه الدعوة الفاطمية الإسماعيلية أوج عزها بين أئمة الفاطمية والإسماعيلية من جهة وبين رجال السنة ومذهب أهل السنة بعد أن تناوله الغزالي بالإصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدنسبير وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران « محاضرات في الإسلام » المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . و « اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين » المطبوع بمدينة لندن سنة ١٩٢٠ . أما الكتاب الأول فعباره عن نظرة عامة في الإسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبية واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الروحية الإسلامية كلها كما يراها جولدنسبير . فهو في الفصل الأول منه يتحدث عن « محمد والإسلام » ، ويبين ما لفكرتى الضمير وطهارة القلب من دور كبير في الإسلام . وفي الفصل الثانى بحث واسع في « تطور الشريعة » فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث ، ويبين لنا خصائص الفقه في ابتداء نشأة المذاهب . وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار في القرآن ، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقى والعبادة . وينكر صفة حرية الرأى التى توصف بها المعتزلة

ثم يعنى عناية خالصة بالأشعرى ومذهبه ، وينصف الماتريدى فيتحدث عنه طويلا ، بعكس ما تفعله كتب تاريخ الكلام ، التى تهمله إهمالا غير لائق . وبلى ذلك فصل رابع عن « الزهد والتصوف » ، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولا على صورة زهد ساذج أولى ، وكيف تطور بتأثره بالموثرات الهندية والهلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود فى القرن السابع الهجرى . والفصلان الأخيران يبحث أولهما فى الفرق القديمة (الخوارج ، والشيعية) — ويبحث ثانيهما فى الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والأحدية) وفى المحاولات التى بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعية .

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الإسلام .

أما الكتاب الآخر الذى توج به تلك الحياة العلمية الحصبة القوية فهو فى تاريخ تفسير القرآن . يستهل جولدتسيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن ، وهى الخطوة التى تكوّن تاريخ النص نفسه ، وعمما فيه من اختلاف فى القراءات ، وعن الأسباب التى ترجع إليها هذه الاختلافات . وبعد هذا يبدأ الكلام فى الاتجاهات المختلفة فى تفسير القرآن . فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذى تمثله مدرسة ابن عباس ، ويمتاز بنفور أصحابه من « التفسير » ، واقتصارهم على الشرح الحرفى الذى لا يكاد يتجاوز النحو ومعانى الألفاظ . لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الإنسان أن يعرف أكثر مما أراد الله لنا أن نعرف . وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية ما يتفق مع ما أتى به القرآن . ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عُنُوا بالتفسير فى ذلك الحين ، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة . ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلى الكلامى الذى بدأته المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى « بالكشاف » للزمخشري . وفى هذا الاتجاه

الجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً ، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية ، وأصبح شديد التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد .

وينزل الصوفية ميدان التفسير وفي يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن ، بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني الخفي فيأتون باتجاه في تفسير القرآن مختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة ، وهنا يعني جولدتسيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن ، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب ، متحدثاً عن تطور هذا الاتجاه ، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض ، مبتدئاً بإخوان الصفا ، ماراً بالغزالي ، حتى يصل إلى ابن عربي ، فيتحدث عنه حديثاً طويلاً رائعاً .

وتغالي الفرق المتطرفة في هذا الاتجاه مغالاة شديدة ، وعلى رأسها الشيعة ، فتمثل اتجاهها في تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أوهن اتصال ، اتجاهها يعمق في الرمزية ويغرق في التأويل إلى حد لا يكاد الإنسان يستطيع تصوره .

وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصري في تفسير القرآن ، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح . وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلاً شتى ، ويرمون إلى أغراض مختلفة . فمنهم من يرمى من أورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام ، كما فعل أمير علي ، ومنهم من يُعنى بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة ، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التي دخلت عليه وإرجاعه إلى ما كان عليه عند السلف ، متأثرين أشد التأثير بأبن تيمية ، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده ، وإما إلى الدفاع عن الإسلام بإزالة

النظريات الجديدة التي أتت من أوروبا فزعزعت إيمان المثقفين وحلت من
أفئدتهم عقدة الدين ،

وهكذا يقدم لنا جولدتسيهر في الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن ،
بينما هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة
قوية واضحة للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين
من المسلمين ،

العناصر الأفلاطونية المحدثه

والغنوصية في الحديث^(١)

لاجنتس جولدتسيهر

— ١ —

لسنا في حاجة إلى إجهاد أنفسنا في البحث كثيراً من أجل أن نسلم تواتراً بإمكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية في داخل هذه المادة الخصبه الغنية التي رويت على شكل أحاديث عن النبي . بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يثير الدهشة والعجب حقاً ، مع ما في الإسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبية وتمثلها ، أن تخلو وثائق الإسلام الدينية من تأثير الأفكار التي غزت المناطق التي امتد إليها الإسلام وانتشر فيها ، تلك الوثائق التي أخذ أصحابها الكثير من الثروة الروحية للوسط الذي هم فيه وجعلوه على صورة أحاديث للنبي .

وكان التصوف خصوصاً هو الذي غنى بتصوير الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثه والغنوصية في صورة إسلامية . فعن دوائر الصوفية صدر الكثير من الأحاديث الموضوعه ، التي قصد بها إلى تبرير قواعد هذا الاتجاه الديني ، وهو التصوف . وإن النقاد المحققين من أهل السنة ليذكرون أسماء بعض هؤلاء المتهمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية^(٢) . ويأتي

(١) [ظهر هذا البحث في « مجلة الأشوريات » ٨. Z المجلد الثاني والعشرون سنة ١٩٠٩ من ص ٣١٧ إلى ص ٣٤٤ بعنوان : « Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit » .]

(٢) مثال ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الصوفي النيسابوري (سنة ٣٣٠ هـ - ٤١٢) ، الذي ألف أيضاً تفسيراً للقرآن عنوانه « حقائق التفسير » ، أول فيه القرآن « تأويلات الباعثية » . والذين ترجموا له يقولون عنه إنه « كان يضع للصوفية الأحاديث » (الذهبي : « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٢٤٩ ؛ السبكي ، « طبقات الشافعية » ج ٣ ص ٦٠ السطر الأخير) .

بعد هؤلاء الصوفية ، ممن لا يدخلون في عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يروون عن النبي كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم في مسائل فلسفية دينية . كما أنه كان للمذهب الإسماعيلية في هذا الميدان جولات وصولات ، وهو المذهب الذي نقل أصحابه نظريات الأفلاطونية المحدثة إلى ميدان الحياة السياسية والاجتماعية الرحب الفسيح . فمن هذه الدوائر كلها صدرت ثروة ضخمة من الأحاديث صُوِّرَ النبي فيها بصورة ترجمان للأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية .

وكثير من هؤلاء لم يكونوا واضعياً ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد في سبيل تحقيق غاياتهم ومرامهم . وذلك أن العناصر الأجنبية كانت تأتي إلى البيئات الإسلامية دون أن يكون بها ميل واضح إلى ناحية معينة قد قصد إليه قصداً ، فكان الذين يتجهون اتجاهها خاصاً يكييفونها من بعد ويجعلون لها في داخل مذاهبهم مكانة عظيمة ، لم يكن يطلب منها في الأصل أن تكون عليها بحال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التي تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون .

فكما أن نظرية الوسط [القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين] التي قال بها أرسطو في الأخلاق قد صيغت في عصر متقدم على صورة حديث عن النبي^(١) ، فإن جزءاً لا شك فيه من نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة قد روى باعتباره حديثاً عن النبي .

فالقول بأن العقل الكوني هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الإلهية يُصوِّر على النحو الآتي : « أَوَّلُ ما خلق الله العقلَ . فقال له : أَقْبِلْ ، فَأَقْبَلَ . ثم قال له : أَذْبِرْ ، فَأَذْبَرَ . ثم قال الله عزَّ وجل : وعزني وجلالي

(١) راجع كتابي « دراسات إسلامية » Muh. Studien ج ٢ ص ٣٩٨ .

ما خلقتُ خلقاً أكرمَ علىَّ منك ، بكَ آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب وبك أعاقب .

وهذا التصوير الذى لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عدّ حديثاً عن النبي فترى رجلاً كالغزالى^(١) بورده باعتباره حديثاً عن النبي مع طائفة أخرى من الأحاديث التى يمجدها العقل ، نذكر من بينها مما يهمنى فى هذا المقام ، الحديث التالى أيضاً: روى أن عبد الله بن سلام سأل النبي « فى حديث طويل فى آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش ، قال نعم^(٢) : العقل » . وليس من شك فى أن هذه الأحاديث إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكونى هو أول جوهر روحى صدر عن الذات الإلهية ، وهى داخلة فى عداد تلك المجموعة الضخمة من الأحاديث الموضوعة فى هذا المعنى ، والتى لا بد أن يكون قد ورد الكثير منها فى ذلك الكتاب الذى ذكره الغزالى ، ونعنى به كتاب « العقل » لداود بن مَجْبَر البصرى (المتوفى سنة ٢٠٦)^(٣) ، وهو عبارة عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا الكتاب قد فقد . وكان له تاريخ خاص شائق^(٤) .

والحديث الذى أوردناه آنفاً ، والذى إن أمعنا النظر فيه وجدناه لا يكاد يتفق مع المعتقدات الإسلامية السائدة ، سرعان ما انتشر وحُرِّص على إذاعته فى البيئات الإسلامية المتحررة التى أضافت إلى الإسلام أفكاراً أفلوطينية أو طبعت إسلامها بطابع أفلوطينى (مثل إخوان الصفا والإسماعيلية والمتصوفة) . ولكنه لم يخترع فى هذه البيئات ، إنما هى تلقته فرحبت به

(١) « الإحياء ، الطبعة الأولى ، ج ١ ص ٨٢ ، س ٢٠ (راجع أيضاً ديسو ،

« تاريخ النصرانية ودينهم » ص ٥٠ (Dussaud, Hist. et relig. des Nasairis)

(٢) الكتاب المذكور ج ١ ص ٨٨ .

(٣) المرتضى « إتحاف السادات » (طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣) ج ١٠ ص ٣١ .

(٤) راجع الملحق رقم ١ الموجود بآخر هذا البحث .

أحرّ ترخيب ، وصادف هوى في نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به في كل مرة كان فيها ملائماً لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيئات السنية فكان طبيعياً أن تأخذ على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين^(١) . وإذا كان الغزالي قد استخدمه أيضاً ، فليس لهذا في نظرها كبير قيمة ، لأن حجة الإسلام الكبير لم يكن ينظر إليه ، حتى من جانب من أجلوه وتجذوه^(٢) ، باعتباره ناقداً جيداً في الحديث : فإنه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصادر والجهات ، في شيء من التسامح كثير^(٣) .

وتمت حديث آخر ذو طابع غنوصي كان حظه من الهجوم عليه والظعن

(١) يقول ابن تيمية في « تفسير سورة الإخلاص » (القاهرة طبع النعاني ، سنة ١٣٢٣) ص ٥٨ بعد أن أورد مذهب الأفلاطونية المحدثة في الجواهر الروحية الخالدة : « والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كلاحدة المتصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ، يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع : أول ما خلق الله العقل » .

(٢) يقول السبكي في « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٧ : « فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة . وعامة ما في « الإحياء » من الأخبار والآثار مبدد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ولم يسند الرجل الحديث لواحد » . كذلك نرى عبد الرحمن المراقي (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) ، في كتابه « تخريج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات نقدية كثيرة على الغزالي .

(٣) عني خصوم الغزالي من رجال الدين (الحنابلة) بالإشارة إلى هذا كثيراً . فأبو الفرج ابن الجوزي ألف كتاباً خاصاً في هذا ، وحفيده (سبط ابن الجوزي) وافقه على هذا الحكم : « قال أبو الفرج بن الجوزي قد جمعت أغلاط الكتاب (إحياء علوم الدين) وسميته « إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء » أشرت إلى بعض ذلك في كتاب « تليس إبليس » ، وقال سبطه أبو المظفر : وضعه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأكرر عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح » (ذكره الألويسي في كتابه « جلا العيينين » ص ٧٤) . راجع فيما يتعلق بضعف الغزالي في نقد الأحاديث (مناظرة ابن حجر والعيني في هذا) القسطلاني ج ٩ ص ٣٦٠ (في باب : « رفاق » برقم ٤١) . وفي كتاب « تفسير سورة الإخلاص » ص ٧٢ في أسفل ينقد ابن تيمية الغزالي في هذا الصدد نقداً عنيفاً فيقول : « فإنه لم يكن يعرف ما قاله أحد ، ولا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب ، ولا ما جاء به القرآن والحديث » .

فيه أقل من حظ الحديث السابق : فيروى عن النبي أنه قال : « إن أول شيء خلقه الله القلم ، فأمره فكتب كل شيء يكون » : وهذا الحديث ذكره الطبري في صيغ عديدة^(١) بينما هو كان يجهل الأحاديث المتعلقة بالعقل جهلاً تاماً : به هناك في كتب أخرى ، فيها وصف لكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق ، كما في كتاب « العرائس »^(٢) للشعبي مثلاً ، نجد ذكراً للأحاديث المذكور فيها القلم^(٣) بينما الأحاديث المذكور فيها العقل قد أغفلت إغفالا تاماً . وذلك لأن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل في التوفيق بينها وبين ما أتى به الإسلام ، نظراً إلى النحو الذي ذكر عليه القلم في القرآن . ومن أجل هذا كانت تجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث^(٤) : أما الحديث الخاص بالعقل فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح .

غير أن هذا الحديث قد وجد على كل حال ، وكان يردد ويتكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار لمعناه واحتياط لنتائجه ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أما ذوو الفطنة فكان عليهم أن يفلوا من حدته على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحدثوا في نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالي : « لما خلق الله العقل » ، بدلاً من : « أول ما خلق الله العقل » ، واعتبار العقل من خلق الله شيء مفهوماً مسلم به . وفي هذه الصيغة الأهلون خطراً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولاً جديداً في دوائر سنية واسعة باعتباره « حديثاً مرفوعاً » فإن ابن أحمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الإضافات التي أضافها إلى كتاب « الزهد » الذي ألفه أبوه (واسم هذه الإضافات :

(١) « تاريخ » الطبري ج ١ ص ٢٩ - ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الحلبي ١٣١٢) ص ١٠ ، ص ٢٢ .

(٣) راجع فيما يختص بهذه الأحاديث ما قلناه في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد

رقم ٥٧ ص ٣٩٦ تعليق رقم ٦ .

(٤) راجع الروايات المختلفة في « كنز العمال » ، برقم ٣٣٠٦ ، ٣٣١٤ وما يليه ،

سأخوذة عن مسند ابن أبي شيبة والدارقطني .

« زوائد الزهد » ، والطبراني جعل له إسناداً ينتهى عند أبي هريرة ، الذى كان قادراً على أن يتحمل كل إسناد ! وهناك آخرون - مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية - ينعون من روايته حتى فى هذه الصيغة المتلازمة مع السنة قائلين : « لا يصح فى العقل حديث »^(١) ، بينما نجد من جديد أناساً أقل تشدداً يحتاطون فى الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه^(٢) .

وفى هذه الصيغة الجديدة عانى النص تغيرات وتزويقات كثيرة من جديد أيضاً : فالله لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر فحسب ، بل يقول له أيضاً اقمع فيقمع ، وانطق فينطق ، واصمت فيصمت ، ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع »^(٣) . ولعل هذه الصفات التى تضاف إلى العقل أن تكون توسعاً فى نص حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وثمت تغير حاسم فى حديث العقل ظهر فى روايته فى صيغة أوردها مجير الدين فى مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لا باعتباره أول ما خلق الله وإنما باعتباره آخر شيء خلق ، أما أول شيء خلق فهو اللوح المحفوظ والقلم . فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد فى النهاية العقل . ولكن ظل الخطاب الذى وجهه الله إلى العقل ، فى هذه الصيغة الجديدة ، كما هو فى الحديث الذى ذكرناه آنفاً^(٤) . فنحن هنا إذاً بإزاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل فى صيغة مقبولة ممكنة .

(١) راجعه فى « الدرر المنتثرة » (بهامش كتاب « فتاوى حديثية » طبعة القاهرة سنة

١٣٠٧) للسيوطى ص ١٩٧

(٢) ذكر ذلك القواقجى فى كتاب « اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع »

(طبعة القاهرة ، المطبعة الباورنية ، بدون ذكر تاريخ) ص ٦٤ فقال : « وحيث اختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كنز العمال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الأنس الجليل » ص ١٢ .

وليس أدل على توطن هذا الحديث الممنوع ، حتى بصورته الأولى ، في العلوم الدينية الإسلامية على الرغم من احتجاجات أهل السنة وعلى الرغم من تخيلات رجال الحديث ، نقول ليس أدل على هذا من أن واحداً من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تأويلاً نحويّاً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه الأفلوطيني . فليدّن الحديث : أول ما خلق الله العقل (أى أول شيء خلقه الله هو العقل) وإنما هو أول ما خلق الله العقل (أى لما خلق الله العقل) قال . . . الخ . ويقابل هذا في العبرية $\text{בְּרֵאשִׁית בָּרָא} (أى : في البدء خلق) = \text{בְּרֵאשִׁית} (أى : لما خلق) فكأن خلق العقل إذاً قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، بعكس ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون^(١) . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذي ابتكر هذا التدبير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذي حاول أسلافه أن يبلغوه بتغييرهم في الحديث تغييراً كبيراً ، وذلك بأن يضعوا « لما » بدلاً من « أول ما » وبأن يغيروا في الترتيب .$

— ٢ —

وهناك عنصر أجنبي أدخل في تكوين نظرية أهل السنة في النبي . ولكن على الرغم من أنه أجنبي فقد ظهر أنه ملائم وقابل لأن يهضمه أهل السنة^(٢) وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يبدو كنظرية قالت بها المدارس الغنوصية والصوفية ، وإنما يبدو في صورة أحاديث موثوق بصحتها ، منتشرة في البيئات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبي نفسه .

(١) « الزرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان » ص ٥٤ : « وعندما أن جميع جوامع العالم العلوى والسفلى صدر عن ذلك العقل » .

(٢) راجع ما قلناه في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٣ ص ٢٦ وما يليه .

فالحديث التالى منتشر انتشاراً عاماً ، ونعنى به : « كنت نبيا وآدم بين الطين والماء » ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، أو أنه كان نبياً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء (اللذين منهما خلق آدم) . ومع أن المتشددين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو^(١) ، فإنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهم الخارجية الظاهرية التى يعتمدون عليها فى معرفة صحة الأحاديث . فهم يعترفون بها أولاً فى صيغة الرواية التى أوردها الترمذى (ج ٢ ص ٢٧٢) فى « سننه » معلقاً على الحديث بقوله : « حديث حسن صحيح غريب » . فى هذه الصيغة يروى أبو هريرة أن النبى حين سئل متى جاءته النبوة ، قال : « وآدم بين الروح والجسد » . ثم إنهم يعترفون أيضاً بالرواية^(٢) التى ذكرها ابن سعد فى « طبقاته » (القسم الأول ، ج ١ ص ٩٦ س ٢) بإسناد إلى عرياض بن سارية الصحابى ، وهى الرواية القائلة بأن النبى قال : « إني عبد الله وخاتم النبيين^(٣) » وإن آدم لم يجدل فى طينته ، أى بينما كان آدم لا يزال فى الطين الذى خلق منه . وفى فصل خاص (الكتاب المذكور ص ٩٥ س ١٥ وما يليه) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواته الثقات .

(١) ابن تيمية فى رسالته « فى الكلام على القصص » ، وفيها يطن على الأحاديث التى يروىها القصاص ويقول إنها أحاديث باطلة (« الرسائل » ج ٢ ص ٣٤٠) وقد أورد القاوچى (ص ٣١) هذه الأحاديث نقلاً عن السخاوى .

(٢) لكن هذا الحديث المروى عن عرياض عن النبى يروى أيضاً فى صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التخفيف من فكرة وجود محمد وجوداً سابقاً . فالهروى (المتوفى سنة ٤٠١) يرويه فى كتاب « الغريب » (أورده كتاب « النهاية » ، تحت لفظ : جدل ج ١ ص ١٤٩ ، وعقه أخذ « لسان العرب » المجلد ١٣ ص ١٠٩ فى أسفل) : « أنا خاتم النبيين فى أم الكتاب ، وإن آدم الخ . . . » . وهذه الصيغة لا تدل إلا على أن الله قد قضت مشيئته ، قبل أن يخلق آدم ، أن يكون محمد نبيا . ولكن ليس من شك فى أن ابن سعد يورد النص الأصل للحديث .

(٣) أورده ابن تيمية فى الموضع المذكور ، وابن قيم الجوزية فى « هداية الحيارى » (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٦٣ بالنص التالى : « إني عبد الله لمكتوب خاتم النبيين الخ » .

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً سابقاً ، من الرواية المنسوبة إلى قتادة (المتوفى سنة ١١٧) البصري (الكتاب المذكور ص ٩٦ سن ١٦) : روى عن النبي أنه قال : « كنت أول الناس في الخلق وآخرهم في البعث » أي أني خلقت قبل خلق جميع الناس .

ثم جاءت نظرية الشيعة في النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنه لما كان الشيعة قد ارتفعوا ، في نظرياتهم ، بطبيعة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الإنسانية وجعلوا هؤلاء مكانة في العالم العلوي ، كان من الضروري أيضاً أن يكون لمحمد نفسه باعتباره أجداً أعلى للأئمة ، أن يكون له نصيب في الأسطورة التي نسجت شيعة حول أهل البيت . فحين خلق الله آدم وضع في ظهره محمداً وعلياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة^(١) أرسلت نورها في جميع أنحاء العالمين العلوي والسفلي . ولهذا الجواهر الموضوعة في جسم آدم كان السجود الذي أمر الله الملائكة به ، فسجدوا إلا إبليس ، أبي واستكبر ، وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع يبصره إلى ذروة العرش ، فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقيّة أفراد أهل البيت في العرش « كما ينطبع وجه الإنسان في المرآة الصافية »^(٢) . (راجع الملحق رقم ٢) .

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذي أهداه الشيعة إلى الإمام الحسن العسكري فيطيل الحديث ، مضيفاً إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

(١) ويقالون في هذا الوجود وجوداً سابقاً بقولهم إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بألفي عام : « وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام » ، (الكليني ، الأصول من الجامع الكافي » ، طبعة بومباي ص ٢٧٦ في أسفل) .

(٢) تفسير العسكري » ص ٨٨ : « انظر يا آدم إلى ذروة العرش ! فنظر آدم ، ورفع نور أشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التي في ظهره ، كما ينطبع وجه الإنسان في المرآة الصافية . فرأى أشباحنا فقال : يا رب ما هذه الأشباح ؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلقت وبراياي هذا محمد الخ » .

فيقول إن الله علم آدم أن تلك الأسماء الخمسة ذات نسب باسم الله كلاً بحسب أهميته ومرتبته (« شققت لهم اسماً من اسمي ») . ولهذا فإن دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا إليه .

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله في عرشه ، اعتقد أن هذه الفكرة أتت من تصورات يهودية ، وأنها شاهد جديد على أن مصادر غلو الشيعة في الأئمة يجب ألا يبحث عنها في الميدان الفارسي فحسب فإن الهجاءه^(١) تقول في إحدى الروايات التي ترونها إن صورة الإنسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوي (حزقيال ١ : ٢٦) هي صورة يعقوب التي رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء (التكوين ٢٨ : ١٢) يعرفون في وجه الرحالة النائم الصورة السماوية الأولى^(٢) . فتمثيل صورة جد بني إسرائيل منطبعة منذ القدم في عرش الله ، يبدو أنه كان نموذجاً لتمثيل صورة أجداد الأئمة في هذا المكان السامي نفسه .

إلا أن الأسطورة الشيعية لا توضح لنا : هل هي تعتبر صور أهل البيت

(١) [تنقسم الكتب التي تشمل تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين : قسم ذي طابع تشريعي اسمه « هالا كاه » ، والآخر يشتمل على الكتب الأخرى واسمه « هجاده » (من الفعل هجيد ، أي شرح ، علم) . وهذه الكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكل أو توضح قصص الكتاب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله ووصلته بالعالم والإنسان ؛ وواجبات الإنسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمعتقدات الدينية ؛ وعلى أقوال سياسية مثل التعاليم الخاصة بعلاقات الشعب الإسرائيلي مع الشعوب الأخرى ، وتغريزات له عن أحواله السيئة الحاضرة التي هو فيها ، وحث على الأمل في مستقبل أحسن ؛ وأخيراً على أمثال وقصص شعبية] .

(٢) تلمود بابل ، كتاب خولين ص ٩١ ب : « هم يصعدون وينظرون إلى الصورة التي في العلا » ؛ سفر تكوين ربا من الترجوم فصل ٦٨ (مع الإشارة إلى سفر أشعيا ٤٩ : ٢) : (أنت الذي صورتك منطبعة في العلا) ؛ الترجوم الأورشليمي على سفر التكوين آية ١٢ : « يعقوب الصديق الذي صورته منطبعة في كرمي الجلالة » . كذلك يرد في الأناشيد المستعملة في العبادة (مثل القدوشا في صلاة موساف التي تقام في اليوم الثاني من عيد رأس السنة) : « صورة الطاهر منطبعة في العرش » ؛ وكذلك في صلاة أوفان التي تقام في يوم السبت نخمو : « البطل الطاهر منطبع في العرش » (راجع بير Beer ، « عبادة إسرائيل » ص ٧٧٦ س ٨) .

منطبعة إلى الأبد منذ القدم في عرش الله - كما هي الحال في صورة يعقوب عند اليهود - أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً مؤقتاً فحسب، كان الغرض منه أن يتأملها آدم . ومهما يكن من شيء فإن هذه الأسطورة التي نحن بصدددها تقدم لنا صورة من صور التعبير عن الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً .

ويتصل بهذا أوثق اتصال تلك النظرية القائلة إن جوهر النبي النوراني يتوارث جيلاً بعد جيل - بمعنى آخر طبعاً غير المعنى الذي قصد إليه الشعراء الذين عاصروا النبي ، حين مدحوه بقولهم إنه نور أضاء على البرية كلها^(١)، وإنه نور يُستضاء به^(٢).

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تلك العقيدة التي نشأت مع تقدس نبوة محمد ، القائلة بأن في النبي جوهرأ نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً ، وضع أول ما وضع في جهة آدم ، وانتقل من آدم على توالي العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلهية والرسالة الربانية حتى وصل ، بعد أن مر بأجداد النبي ، إلى النبي وتجلي فيه هو نهائياً^(٣) . وتوسع الشيعة في هذه العقيدة أيضاً توسعاً كبيراً ، فيه غلو وفيه إفراط شديد . ولكن عناصرها الأولى كان معترفاً بها عند أهل السنة أيضاً ، بل أفضت في البيئات السنية نفسها إلى أسطورة ضخمة .

فبعد أن أمر الله الملائكة بأن يأتوا بقبضة تراب من زوايا الأرض الأربع ، أمر جبريل أن يأتيه بالقبضة البيضاء ليخلق منها محمداً . حينئذ « هبط جبريل . . . في ملائكة الفردوس المقربين الكروبيين وملائكة

(١) حسان بن ثابت ، أورده ابن هشام ص ١٠٢٥ س ٢ .

(٢) كعب بن زهير ، « بابت سعاد » البيت رقم ٥١ .

(٣) في الكتب التي تعرض قصص الأنبياء يذكر أن النور الحمدي ينتقل من جبين آدم إلى شيت أولا ، ثم أنوش ثم قينان الخ ، وعن طريق إسماعيل إلى أجداد النبي ، راجع ما يقوله ابن إياس في « بذائع الزهور ووقائع الدهور » (القاهرة ، المطبعة الكستلية سنة ١٢٦٦) ص ٤٤ وما يليها .

الصفحة الأعلى فقبض قبضة « من الموضع الذي سيكون يوماً ما قبراً للنبي » (أى القبضة) يومئذ ييضأ نقية ، فعجنت بماء التسليم ، ورعرت حتى صارت الدرة البيضاء ، ثم غمست في أنهار الجنة كلها . فلما أخرجت من الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة ، فخلق الله سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً . فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم من نوره خلقوا . . . ثم طيف بها في السموات والأرض فعرفت الملائكة حينئذ محمداً . . . قبل أن تعرف آدم . ثم عجنها بطينة آدم . وهذا هو نور محمد ، وضع في جبين آدم ؛ فأضاء كالقمر ليلة البدر . فكأن الملائكة إذا قد عرفوا محمداً قبل أن يعرفوا آدم^(١).

وكل ما هنالك من خلاف جوهرى بين تصوير الشيعة لهذه الفكرة وتصوير أهل السنة ، هو في أن الشيعة يؤكدون أن علياً كان له نصيب في انتقال الجوهر النوراني انتقالاً مستمراً جيلاً بعد جيل من الجسد الواحد من أجداده إلى الجسد الآخر . فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد وعلي نوراً واحداً بين يدي الله^(٢) . فلما خلق آدم سرى هذا النور ، وهو على هذا النحو من الوحدة غير المنقسمة ، في الأصلاب الطاهرات والأرحام الزاكيات ، حتى وصل إلى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النوراني الرباني فذهب قسم إلى عبد الله ، والد النبي ، وقسم إلى أبي طالب ، والد علي .

(١) الثعلبي ، كتاب قصص الأنبياء المسمى « بالمعرائس » (طبعة القاهرة ، الحلبي سنة ١٣١٢) ص ١٦ في منتصفها ؛ ص ١٧ في السطر السابق على الأخير .

(٢) يورد ابن المطهر الحلي في « كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين » (ألف من أجل السلطان أو لجنتو خدابنده وطبع في بمبای سنة ١٢٩٨ ملحقاً بكتابه الكبير » كتاب الألفين الفارق بين الصدق والمين » (وهو ألف برهان على إمامة علي مضافاً إليها ألف أخرى للرد على خصومه) ، ص ؛ حديث سلمان عن النبي : « كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة ، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور في صلبه الخ » .

وفي هذا المعنى ينسب الشيعة^(١) إلى محمد أنه قال عن عليّ إنه : « المتردد
معي من الأرحام الزاكيات ، والمتقلب معي في الأصلاب الطاهرات ،
والراكض معي في مسالك الفضل ، والذي كسب ما كسبته من العلم
والحلم والعقل وشقيتي الذي انفصل مني عند الخروج إلى صلب عبد الله
وصلب أبي طالب » .

- ٣ -

وعلى كل حال فإن أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة « النور المحمدي »
كل نتائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كلما تطوروا وبمقدار سماحهم بإيجاد
نوع من عبادة محمد وتقديسه ، نراهم لم يكونوا متشددين في عدم الاقتراب
من نظرية الشيعة في النبوة . يدل على ذلك المثال التالي :

كان أهل السنة في البدء ينكرون الرأي القائل بأن أجداد محمد كانوا
مؤمنين ، وهو الرأي الذي يقول به الشيعة . ويعتمدون في ذلك على أحاديث
تدل على أن أجداده الذين كانوا قبل أن يبعث نبياً ماتوا كافرين ، ولكن
النبي توسل في بعثهم بعد أن ماتوا على الكفر ، من أجل شيء واحد هو أن
يؤمنوا بالدين القويم . وبهذا المعنى وحده يعد النبي ابناً لآباء مؤمنين . وأتوا
بآية من القرآن (٢٨ : ٥٦) أيضاً للدلالة على أن عبد الله لن يدخل الجنة^(٢)
وحرصوا على أن يقولوا ، بخلاف ما يقوله الشيعة ، بأن والد علي بن
أبي طالب مات كافراً^(٣) ، وكانت عناية الدوائر السنية بترديد هذا القول عناية
بلغ من شدتها أن هذا القول دُسَّ على كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب إلى

(١) « تفسير العسكري » ص ٧٣ .

(٢) « الكامل » ص ٧٨٨ ، ص ٧ وما يليه .

(٣) فلذلك ، (مجلة الجمعية المشرقية الألمانية) المجلد رتم ٥٢ ص ٢٧ ؛ راجع « عيون

الأخبار » ص ٣١١ س ١٠ .

أبي حنيفة^(١)، إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد .

ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح ، فحتى لو كان أجداده القريبون كفاراً ، فإن زواجهم جميعاً حتى أقدمهم كان زواجاً صحيحاً من وجهة نظر الإسلام^(٢). فما كان عاراً بالنسبة إلى العربي العادى ، ونعنى به أن يكون في آباءه سفاح ، لا يمكن أن يكون موجوداً في النبي . كما لا يمكن أن يكون في سلسلة نسبه نكاح من نوع نكاح المقت ، [وهو أن يتزوج الإنسان امرأة أبيه من بعده] . بل إنا نرى رجلاً ذا نزعة عقلية كالجاحظ يعتبر كافراً كل من اعتقد غير هذا ولم ينكر إنكاراً باتاً إمكان وجود سفاح في آباء النبي وأصوله^(٣).

وكلما ازداد تقديس النبي في الدوائر السنية الإسلامية^(٤) ، عمل مذهب السنة على التوسع في استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم إلى محمد . فقالوا إن هذا الاعتقاد ينبنى إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً وخصوصاً

(١) كذلك في النص الذي شرحه على القارى (القاهرة سنة ١٢٢٣) ص ٩٦ وما يليها ؛ والفقرة الآتية : « ورسول الله صلعم مات على الإيمان ، وأبو طالب عمه صلعم وأبو علي رضي الله عنه مات كافراً » لا توجد في متن (الفقه الأكبر) الموجود في آخر هذا الشرح . بل إن فكرة أن أبوى محمد كانا كافرين قد دست على بعض نسخ (الفقه الأكبر) ، راجع بحث محمد بن شنب في (المجلة الأفريقية) سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ *Revue Africaine* (٢) ويجعلون الأحاديث الآتية أساساً لهذه النظرية : « لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات » (أورده فخر الدين الرازى في « مفاتيح الغيب » ج ٨ ص ٥٤٨ ، عند تفسيره للآية ٢١٩ من السورة رقم ٢٦) ، أو : « مازلت أخرج من نكاح كنيكاح الإسلام حتى خرجت من بين أبي وأمي » ، وكذلك : « كلنا نكاح ، ليس فينا سفاح » . وقد حاول رجال الدين التوفيق بين الصعوبات التي قامت ضد هذا الحديث الأخير (وجود سفاح في أجداد الرسول) وبين نظريتهم هاتيك ، عن طريق تصحيحات في نسبه صادرة عن الهوى والفرص .

(٣) في « كتاب الأصنام » ؛ وهذا الموضع أورده الدميرى تحت لفظ (قرش) ج ٢ ص ٢٩٢ في أسفل : « ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ، وشك في هذا الخبر ، والحمد لله الذي نزهه عن كل وصم ، وطهره تطهيراً » .

(٤) راجع فيما يتعلق بازدياد تقديس محمد ازديادا مستمرا ، بحثنا الذي ظهر في « مجلة فينا لمعرفة الشرق » ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٣ .

أبواه : ثم إن المشركين نجس كما هو وارد في القرآن (٢٨ : ٩) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبي الأطهار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن تمت مشرك في سلسلة نسب الرسول . ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة فخر الدين الرازي . حتى إن جلال الدين السيوطي شعر بأنه مدين له بالشكر والثناء لدفاعه عنها وتأييده لها في « تفسيره »^(١) فقال فيه :

من آدم لأبيه عبد الله ما فهم أخو شرك ولا يستنكف
فالمشركون كما بسورة « توبة » نجس ، وكلهم بطهر يوصف
وبسورة الشعراء فيه تعلق في الساجدين^(٢) فكلهم متحنف
هذا كلام الشيخ فخر الدين في « أسرار » هبطت عليه الزرّف
فجزاه رب العرش خير جزائه وحباه جنات النعيم تزخرف^(٣)

ومن أجل هذا فإن من المفهوم طبعاً عند السيوطي أن والدي النبي علي الأقل لا يمكن أن يكونا كافرين : فعبد الله كان النور المحمدي واضحاً على جبينه ، وآمنة أخذت هذا النور عن زوجها - وهذه فكرة تقول بها الأخبار القديمة عن حمل النبي ومولده^(٤) . ويتردد ذكرها دائماً بصورة شعبية في قصائد المولود^(٥) . والسيوطي أشد الكتاب الإسلاميين حماسة لهذه الفكرة حتى إنه كرس للدفاع عنها وتأييدها ما لا يقل عن ثمانين رسالة خاصة^(٦) جمعت في مجموعة ، وطبعت في إحدى مطابع حيدر آباد سنة ١٣١٦^(٧)

(١) لعل الإشارة إلى ج ٦ ص ٥٤٨ .

(٢) سورة رقم ٢٦ آية رقم ٢١٩ .

(٣) من « قصيدة في إيمان أبوي النبي » ، مطبوعة في كتاب يحيى الدين العطار :

« بلوغ الأرب في مآثر العرب » (طبعة عبيه في لبنان سنة ١٣١٩) ص ٧٩ - ص ٨٠ .

(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، ج ١ ص ٥٩ - ابن هشام ص ١٠١ ص ٧ وما يليه .

(٥) كما ترى مثلاً في كتاب أحمد بن عمار : « نخلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب »

(طبعة الجزائر سنة ١٩٠٢) ص ٣٧ .

(٦) راجعها في بروكلمن ج ٢ ص ١٤٧ بأرقام ٤٣ إلى ٤٨ .

(٧) ابن شنب ، « المجلة الأفريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ .

وطالما كانت فكرة انتقال الجوهر النوراني الموجود وجوداً سابقاً موجودة في نطاق مذهب السنة ، فإن هذه العملية ، عملية الانتقال ، قد انتهت بظهور محمد^(١) ، بينما مذهب الشيعة يجعل انتقال النور المحمدي يستمر في سلسلة الأئمة . هذا إلى أن نظرية النور المحمدي هذه قد قبل بها خارج دائرة المذهب الشيعي في عصر متأخر من أجل استخدامها في المناورات السياسية الدينية ، فراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينة كاشغر ويرقند حيث نرى حركة خوجه ، كما أوضح ذلك مارتن هرتمن ، تعتمد في قيامها على ادعاء أن النور المحمدي انتقل بطريق مستمر لا انقطاع فيه إلى مخلوم . وكان النزاع الذي حدث بين أبنائه مصدره مسألة إلى من منهم انتقل الجوهر النوراني الذي حل في أبيهم مدة ما^(٢) .

ونحن لم نعن بالتحدث عن هذه المظاهر الأسطورية في نظرية النبوة عند المسلمين وتطوراتها وتفرعاتها ، إلا لكي نكشف عن أقدم الوثائق التي كانت أساساً لها .

وأنا أرى في بعض أبيات الكميث نوعاً من مثل هذه الوثائق . فإنه يقول في إحدى قصائده الهاشمية (رقم ٣ ، الأبيات ٣٩ ، ٤٠) مدحاً في الرسول :

ما بين حواء إن نُسِبْتَ إلى أمنة اعم^(٣) نبتك الهدبُ

(١) يروي الكفاني في (صلوات الأنفاس » (طبعة فاس سنة ١٣١٤) ج ٢ ص ١٩٠ عن سيدى محمد ابن اhashمى (المتوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين ، أنه لقب بصاحب النور المحمدي « لأنه » كان إذا رأى أحداً يقول أهلاً بالنور المحمدي حتى لقب بذلك » . وهذا لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت التحية موجهة إلى أحد من نسل النبي .

(٢) مارتن هرتمن ، « الشرق الإسلامى » ج ١ ص ٣٣٥ *Der islamische Orient* وكتابه عن « التركستان الصينية » ص ١٧ *Chinesisch-Turkestan* .

(٣) يترجمها هوروفتس بما معناه : إن شجرة نسبك الدائمة الخضره تشمل ما بين حواء إلى أمنة . ولكن راجع مع ذلك معاني لفظ « اعم » والشواهد عليها في « لسان العرب » تحت هذه الكلمة ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٢٠ ص ١٣ وما يليه .

قرناً فمقرناً تناسخوك لك الـ نمضة منها بيضاء والذهب^(١)

ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامي قد وجد منذ
حواء ، وأنه (وهنا نراه يشبه بالفضة الالامعة والذهب)^(٢) انتقل جيلاً بعد
جيل بدون انقطاع . أى أن جوهر النبي إذاً كان موجوداً وجوداً سابقاً منذ
آدم ، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله في هذا الجيل إلى حامله في
الجيل الذى يليه ، حتى ظهر في محمد جلياً سافراً . ونحب أن نلفت النظر هنا
إلى استعمال الكمية لكلمة « تناسخ » للدلالة على هذا الانتقال ، وهذه الكلمة
هى الاصطلاح الصحيح الخاص بفكرة انتقال الأرواح من شخص إلى
شخص^(٣) ، والذي استعمله الكتاب المتأخرون باستمرار للدلالة على انتقال

(١) « هاشميات الكيت » ، طبع هوروفنس ، ص ٨٤ س ٣٩ وما يابيه . وهذه
النظرية ينسب إلى عل أنه يقول بها في إحدى الخطب المنسوبة إليه ، « نهج البلاغة » طبع
محمد عبده (بيروت سنة ١٣٠٧) ص ٩٥ س ١٠ .

(٢) ليس من غير الممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما اعتاده الأفلاطونيون
المحدثون وأصحاب الغنوص من تشبيه الجواهر الصادرة عن الله بالمعادن الراقية والأحجار الكريمة
(« الذهب الإبريز » ، « أثواوجيا أرسطوطاليس » طبع ديترتشي ص ٥٢ س ٦ وما يليه) ،
وراجع فيما يتعلق بانتقال « الجواهر » لدى الغنوصيين المسيحيين ، أوزنر ، في كتابه « رسائل دينية »
Usener, Theologische Abhandlungen. C. V. Weizsäcker, gewidmet 201ff., Kebra
nagast, ed. Bezold, Uebers. 66 f.

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح الشائع الاستعمال للدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى
جسم (كذلك يرد في صيغة أخرى هى « المناسخة » كما في « رسائل » الجاحظ ، طبعة
القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٨ س ١ : « فادعى الربوبية من طريق المناسخة » ، وابن خلكان :
طبع قسطنطين ج ٤ ص ١٣٦ السطر الأخير) يوجد الاصطلاح الآخر تقنيص = تقميص ،
ويستعمل خصوصاً لألبس قميص بدل قميص آخر (راجع القاموس المحيط ، تحت هذا اللفظ) :
مذهب أصحاب التقميص ، « المشرق » المجلد رقم ٩ ص ١٠٢٠ س ١٧ ، س ١٨ . وفي ترجمة
عربية جزائرية لكتاب الصلوات العبرية المسمى « سدور » (« نظام الصلاة بكل لغة » ،
تأليف الباهو خاى جرش ، طبعة بيغورنو سنة ١٩٤٣ من سنة الخلق) ورقة رقم ٢٤٥ اترد
للعبارة : « سواء في تقميص هذا أوله في تقميص آخر » ، كترجمة لعبارة عبرية فيها إشارة إلى
أكوار التناسخ (جليجول) الذى يترجمه المترجم بكلمة « تقميص » في هذه العبارة . فيما
يتعلق بصلوة « قصصان » بالتناسخ راجع في كتاب ديسو « تاريخ النصيرية وديانتهم » =

الجزء الإلهي النفس من إمام إلى إمام آخر (١).

ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبي السامي الموجود وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً في بيئة الذين تشيعوا على . إذ يجب علينا افتراض أن الشاعر قد عبر هاهنا شعراً عن نظرية كانت عامة شائعة في البيئة (٢) التي عاش فيها .

- ٤ -

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها في النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التي تجلت فيها الروح القدسية . فلا خلاف بين الأنبياء إلا في المظهر الخارجي ، أما في الحقيقة فإنه رسول واحد ، بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة وفي مظاهر جسمانية متباينة ، كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر ، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية في صور ومظاهر جسمانية مختلفة ، فجوهرهم جميعاً واحد ، وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب .

وهذه النظرية ترجع في أصلها إلى الغنوصية المسيحية ، أي إلى الفكرة التي عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس فقالت (المواعدة

= (باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٢٣ تعليق رقم ٢ مأخوذاً عن الباكورة السليمانية) . وفيما يتعلق باستعمال القديس للدلالة على الغطاء الذي تختفي تحته النفس الفردية حيناً من الزمان كتاب « معاني النفس » ص ٥٦ من النص ص ٢٤ والتعليق على هذا الموضع في ص ٦٤ ، وفي قصيدة منسوبة إلى الغزالي (« المشرق » ج ١٠ ص ٦٠٦ البيت الرابع) ؛ تقول النفس الفردية التي ذهبت إلى عالم الخلود عن البدن الذي كانت حالة به « كان بيتي وقميصي زماً ، - « قانص الأرواح » (هو ملك الموت) ، في المقدس ص ٤٥٠ س ٨ لعل صوابه قابض الأرواح . (١) « تناسخ الجزء الإلهي في الأئمة » (الشهرستاني ص ١٢٣ ، س ٣) ؛ « نور يتناسخ من شخص إلى شخص » (الكتاب السابق ص ١١٣ س ٣ ؛ ص ١١٤ س ٦) . (٢) كذلك كان بلذ للباسيين أن يقال لهم إن فضائلهم كانت قد نشأت من قبل في صلب آدم . فالأغاني (ج ٩ ص ٦٠ س ٦ من أسفل) يورد البيت الآتي من قصيدة في مدح المأمون : إن الذي قسم الفضائل حازها في صلب آدم للإمام السابع

رقم ١٨ ، فقرة ١٣) : « ليس ثمت غير نبي صادق واحد ، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم (τὸν αἰῶνα τρέχει) منذ البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمل الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها^(١) وهذه النظرية قالت بعض المذاهب في الإسلام وبعض الحركات السياسية التي أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعل المقنع الدجال وصاحب الفتنة المشهور^(٢) أن يكون من أول القائلين بهذه النظرية ، وذلك في بدء الخلافة العباسية . ولعله كان في مقدورنا أن نعرف الشيء الكثير عن آرائه الدينية لو أن الأخبار الخاصة بحركة المبيضة (في الفارسية : سپید جامکان) التي أوردتها البيروني^(٣) ، ومحمد بن حسن بن سهل^(٤) ، والمسعودي^(٥) ، قد حفظت لنا . والنقطة التي تدور حولها دعوة المقنع ، تبعاً لما بقي لنا من أخبار عن الجانب الديني من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا النرشخي^(٦) (كتب حوالى سنة ٣٣٢) وابن خلكان^(٧) ، هي ادعاؤه أنه أحد التجسّدات التي تتجسدها

(١) فرديند كرسين باور ، « تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى » (الطبعة الثالثة ، تيبينجن ١٨٦٣) ص ٢٢٤ F. Chr Baur, *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* :

(٢) يشير بهاء الله في البيان الذي كتبه « إلى علماء الآستانة وحكام العالم » إلى معجزة القمر التي أتى بها المقنع (« رسائل الشيخ البابي بهاء الله » ، ج ١ طبع روزن ، بطرسبرج سنة ١٩٠٨ ص ٦٥ س ٢٠ وما يليه) .

(٣) راجع تاريخه طبع سخاو ، ص ٢١١ .

(٤) راجع المسعودي ، « مروج الذهب » ج ٨ ص ١٤٠ .

(٥) الكتاب السابق ص ٣٣ .

(٦) « وصف جغرافي وتاريخي لمدينة بخارى » *Description topographique et*

historique de Boukhara ؛ طبع النص الفارسي شارل شيفر Charles Schefer (باريس

سنة ١٨٩٢) ص ٦٤ ، س ٣ من أسفل : « من آنم كه خود را بصورت آدم بخلاق نمودم

وباز بصورت نوح وباز بصورت إبراهيم وباز بصورت موسى وباز بصورت محمد وباز

بصورت بو مسلم وباز باين صورت كى مى بينيد » [وترجمتها : أنا ذلك الشخص الذي

ظهرت ، حين الخلق ، في صورت آدم ثم في صورة نوح ، ثم في صورة إبراهيم ثم في صورة

موسى ، ثم في صورة محمد ثم في صورة أبي مسلم ، ثم في هذه الصورة التي أنا عليها] .

(٧) ابن خلكان برقم ٤٣١ ، راجع لـ ج . براون « تاريخ الفرس الأدبي » ج ١

ص ٣٢٠ E. G. Brown. *A Literary History of Persia*

الروح القدس على أدوار متكررة ، وأنه أحد الصور التي تجلت فيها الروح القدس في آدم وجميع الأنبياء - وفي بعض الروايات ، والعلماء والحكماء أيضاً^(١) - حتى أبي مسلم وأخيراً فيه هو نفسه . فكأنه إذاً ليس يختلف عن آدم ونوح وإبراهيم الخ ، بل هو قد فاق الصور السابقة عليه بأن الطبيعة الإلهية لم تتجل فيهم كاملة كما تجلت في آخر تجلياتها في صورة المقنع . فهم قد تجلت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلت فيه روحانية خالصة^(٢) . وهو يبعث برسائل في هذا المعنى رواها الرشخي ، فليس بعجيب إذاً إذا كان الذي يروي لنا هذه الرسائل ، وهو سُنِّي (ونعني به مُلَخَّص أقواله الفارسي ، أي الرشخي) يقاطع هذه التجديفات بقوله : « خاكش بدهان » أو « خ بردهان » [أي عليه اللعنة وترجمتها حرفياً : ملىء فيه رغاما]^(٣) .

. وهذه النظرية عينها تظهر في مذهب الإسماعيلية بطريقة منطقية منظمة . إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسداً دورياً ، وإنما عن تجلي العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق متأثراً في ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة ، وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب . فإنه يقول عن نفسه « كنت في يوم نوح نوحاً ، وفي يوم إبراهيم إبراهيم ، وفي يوم موسى موسى ، وفي يوم عيسى عيسى ، وفي يوم محمد محمداً ، وفي يوم علي قبل نبيل علي ، ولأكون في يوم من يظهره الله من يظهره الله ، وفي يوم من يظهره من بعد من يظهره الله من بعد من يظهره » .

(١) ابن خلكان ، الموضع المذكور ، ج ٤ ص ١٣٦ س ٣ (تستفله) : « ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء » .

(٢) الرشخي ، الموضع المذكور ٦٥ س ٢ : « ايشان نفساني بودند ومن روحاني أم » [وترجمتها : إن هؤلاء نفسانيون ، أما أنا فروحاني] .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٦٤ ، س ٤ من أسفل ٤ ص ٦٥ ، س ٩ ٤ ص ٧١ ، ص ٢ ٤ ٧٢ ، ص ٢ ، وقارن فيما يختص بهذه الصيغة بجنى في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ، المجلد ٤٢ ص ٥٨٩ .

الله ... إلى آخر الذي لا آخر له مثل أول الذي لا أول له . كنت في كل ظهور حجة الله على العالمين^(١) .

وطبيعي ألا يكون من الممكن أن تجد نظرية تجليات الروح النبوية بعد محمد تجليات متكررة مكاناً لها في داخل مذهب أهل السنة المسلمين ، ماداموا يؤمنون بالعقيدة القائلة بأن محمداً « خاتم الأنبياء » وهي العقيدة التي حاول المبتدعة في زمن مبكر جداً أن يزعموها^(٢) . ولكن الصيغة المتواضعة لهذه النظرية والتي نجدها في المواعظ المنسوبة إلى كليمانس ، والتي تقول بأن تجليات النبي تقف عند حد ونهاية أو سكون على حد تعبيرها (ἀνάπαυσις) يمكن أن نتبينها مشتتة في كتب أهل السنة ، لأن هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأن محمداً خاتم الأنبياء . فنحن نجد النظرية القائلة بأن محمداً هو نفس الأنبياء السابقين في حديث أورده ابن سعد ، عن عكرمة عن ابن عباس ، باعتباره كلاماً قاله النبي تفسيراً لقوله [تع] « وتقبلك في الساجدين » : « قال (أى النبي) معناه من نبي إلى نبي ومن نبي إلى نبي حتى أخرجك نبياً » . أى — إذا كان فهمي له صحيحاً — أن الذي بُعث للناس نبياً واحداً ، عصراً بعد عصر حتى ظهر أخيراً في صورة محمد . ويدل على أن هذا هو معنى تلك النظرية التي تُروى في سداجة ، أن هذه النظرية مشار إليها في القرآن في

(١) ج . ١ . براون ، « ثبت ووصف ٢٧ مخطوطة بابية » ، « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٨٩٢ ، ص ٤٧٣ . وراجع أيضاً فيما يتعلق بكيفية فهم البهائية لكون الأنبياء نبياً واحداً ، بحث براون بعنوان « عام بين الفرس » (لندن سنة ١٨٩٣) ص ٣٩٩ *A Year amongst the Persians* .

(٢) وكان أبو منصور العجلي ، الذي صلبه وإلى الكوفة يوسف بن عمر سنة ١٢٠ هـ = ٧٣٨ م ، يقول بأن « الرسل لا تنقطع أبداً ، والرسالة لا تنقطع » . وكان سلباً للإسماعيلية في الالتجاء إلى التأويل الرمزي ، والقول بسقوط التكليف بالنسبة إلى من يؤمنون بالإمام الحقيق ، وكذلك في أقوال ونظريات أخرى . وهو قد قال أيضاً بأن « أول ما خلق الله هو عيسى بن مريم وعلى بن أبي طالب » . راجع الشهرستاني ص ١٣٦ ؛ والإيجي . — والجرجاني (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩) ص ٦٢٥ .

قوله « وتقلبك في الساجدين »^(١) (٢٦ : ٢١٩) أى أنه نبى واحد يظهر جوهره في صور مختلفة كى تبشر المؤمنين في مختلف العصور^(٢) .

ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أى حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثر بسهولة بالأفكار الغنوصية .

ملحق

١ - خاص بصفحة ٢٢٠ تعليق رقم ٤ : يذكر الذهبي في كتابه في نقد رجال الحديث عن كتاب « العقل »^(١) (بعد أن ذكر آراء أحمد بن حنبل وغيره في مؤلف هذا الكتاب وتجريحهم له تجريحاً شديداً ، قال) : « عن الدارقطني قال : كتاب « العقل » وضعه ميسرة بن عبد ربه^(٥) ثم سرقه منه داود بن المخبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة^(٣) ؛ وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء ؛ ثم سرقه سليمان بن عيسى السنجري » وهكذا نجد عصابة من سُرَّاق التأليف ! إلا أن كلمة « سرق » في الاصطلاح الكتابي في الشرق ليس لها المعنى السيئ الذي يرتبط في أذهاننا بمقابل هذه الكلمة في الألمانية . فالتناس لا يتورعون

(١) لا يعرف الضربى في « تفسيره » (ج ١٩ ص ٦٩) شيئاً عن هذا التفسير ؛ والفخر الرازي يقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسير الحرفي فيقول (ج ٦ ص ٥٤٨) : « إن الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، التميم الأول ج ١ ص ٥ س ٩ وما يليه .

(٣) « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ٢٨٨ .

(٤) وأضع الأحاديث عن فسايل القرآن ، راجع كتابي « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ١٥٦ س ١١ : ولشدة نهمه وشرافته لقب بلقب الأكمال .

(٥) وهذه طريقة ليس من النادر استخدامها من أجل خداع الناس بأن للمرء فصل تحصيل أحاديث النبي بمجهوده الخاص : فيدعى المرء لنفسه ما حصله الآخرون من أحاديث بنصها أو مع بعض التغير بجاعلاً لها سنداً . فيذكرون عن إبراهيم المصيصي أنه « كان يسرق الحديث ويسويه » أى وبكيفية تكييفها خالصاً ؛ ويذكرون عن علي بن محمد الزهري أنه « كان كذاباً : سرقه (أى الحديث) من ابن أبي علاج وجعل له إسناداً آخر » . راجع صفة الله المدرسي في حاشية على كتاب ابن حجر العسقلاني ، « القول الممدد » ص ٧٩ س ٨ ؛ ص ٩٢ س ٤ .

من أن يصفوا كبار الشعراء بهذا الوصف^(١). وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات في كتاب «حاسة الخالدين» (بروكلمن ج ١ ص ١٤٧) أن هذا اللفظ توسع في استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التلميذ أيضاً^(٢). ونرى شارح «النقائص» يقول عن جرير، الذي استعمل في إحدى قصائده (رقم ٦٥، البيت رقم ٣٤) لفظ «ازدهر»، إن هذه «كلمة نبطية سرقها (أى جرير) من كلام النبط»^(٣). وهو يدلنا على أن هذه الكلمة (سرقة) لم تكن تستعمل دائماً بمعنى سني مشين. ويذكرون أن سليمان السنجري - وقد حُكم عليه بأنه كذاب مصرح - ألف كتاباً في «تفضيل العقل». ومن بين الأحاديث التي وضعها يستحق الحديث التالي أن نورد: «إذا أتت على أمي ثلثة وثمانون سنة»^(٤) حلت لهم العزبة والترهب على رؤوس الجبال، وهو حديث استخدمه الصوفية تأييداً لمثلهم الأعلى في الحياة وسلوكهم (الرهبانية)، وهو المثل الأعلى الذي وردت أحاديث أخرى بذكره^(٥).

(١) راجع بحثي في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٤٦ ص ٤٢ وما يليها.
(٢) ظهر في مجلة «المقتبس» المجلد رقم ٣، ص ٧٥١ وما يليها. وفي هذا الفصل يستعمل خصوصاً اللفظ أخذ، ولكن في ص ٧٥٢، ص ١٠ من أسفل يرد: «طرائف السرقات».

(٣) «النقائص»، طبع بيقان ص ٦٩٠ ص ١١.

(٤) «ميزان الاعتدال» ج ١ ص ٣٧٧.

(٥) وتوجد أنوال كثيرة ذاعت على صورة أحاديث، فيها تذكر حوادث محدودة بتاريخ معين، مثل الحديث: «إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبهم سليمان بن داود في جزائر البحر فذهب منهم تسعة أعشارهم إلى العراق يجادلونهم بالقرآن وعشر بالشام» وهو حديث دفع إلى وضعه ما كان يسود ذلك العصر من مناظرات ومنازعات دينية؛ وكذلك مثل: «لو ربي أحكمكم بعد الستين ومائة جرو كاب خير من أن يربي ولداً»، وفي هذا إشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوءها؛ أو مثل: «إذا كانت سنة خمسين ومائة فخير أولادكم البنات»، وأنت أستطيع أن أستنتج إلى أي شيء تشير هذه النبوءة؛ وأحدث سنة يرد ذكرها هي السنة الواردة في الحديث التالي: «لا يولد بعد الستمائة مولود ولة فيه حاجة». راجع هذه الأحاديث في كتاب القواقعي «اللولؤ المرصوع» ص ٢٠ وص ٦٥ وص ١٠٢.
(٦) يورد «فوت القلوب» حديثاً تذكر فيه سنة مائتين باعتبارها السنة التي فيها =

٢ - تعليق على ص ٢٢٦ . وقد زخرفت الشيعة هذه الأساطير بكثير من الأشياء المتغالى فيها ، تغالياً دعا المعتدلين من أئمة الشيعة إلى ذمها . فرى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور في كتب الشيعة باسم الشيخ المفيد (توفى سنة ٤١٣) ؛ راجع لوث ، فهرست كتب المكتب الهندي *Loth, Catalogue India Office*) يجيب على سؤال ألقى إليه خاص^٢ بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلي : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتباين معانيها ، وقد نبّت الغلاة عليها أباطيل كثيرة ، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزءوا فيها أثبتوا منه في معانيها ، وأضافوا (بأجوبة) الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتخرّصوا الباطل بإضافتها إليهم ، من جعلها كتاب [في نص المؤلف : الكتاب] ستموه كتاب « الأشباح والأظلة » ، نسبوه في تأليفه إلى محمد بن سنان ولستنا نعلم صحة ما ذكروه في هذا الباب عنه . وإن كان صحيحاً ، فإن ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلو ، فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضال^٣ ؛ وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك » . وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة في نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . (أورده دلدور على في كتاب « مرآة العقول في علم الأصول » ، طبعة لكتونس سنة ١٣١٩ هـ ، ج ٢ ص ١٤٤) - عباس محمد بن الحسن بن سنان في النصف الأول من القرن الثالث ، قال عنه الطوسي في كتابه « فهرست كتب الشيعة » تحت رقم ٦٣٨ : « وقد طعن عليه وضعف » .

= يحدث هذا التحول ؛ راجع « مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٣٨ ص ٣١٤ . وقارن بهذا الحديث الذي أورده النزالي في « الإحياء » ج ٢ ص ٢١ : « خير الناس بعد المائتين الحنيف الحاذق الذي لا أهل له ولا ولد » ، وفي كتاب « اتحاف السادة » ج ٥ ص ٢٩١ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .

موقف أهل السنة القدماء

بإزاء علوم الأوائل^(١)

لاجنتس جولدتسيهر

— ١ —

« علوم الأوائل » أو « علوم القدماء » أو « العلوم القديمة^(٢) » اسم أطلقه الكتاب الإسلاميون على تلك العلوم التي نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية^(٣) تأثيراً مباشراً أو غير مباشر ، وهي التي يسمونها كتب الأوائل^(٤) في مقابلة علوم العرب^(٥) والعلوم المحدثه ، وفي مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص^(٦) . وفي مقدمة علوم

(١) [نشر هذا البحث في نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفي التاريخي ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه في الأصل : *Stellung der Alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, von Ignaz Goldziher, in Budapest, Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915- Phil- Hist. Klasse, Nr. 8, Einzelausgabe. Berlin, 1916 . راجع ترجمة جولدتسيهر في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب] .

(٢) الفهرست ص ٢٣٨ س ٣ ؛ ٢٤٣ ؛ ٢ ؛ ٢٥٥ ؛ ٢٢ ؛ ٢٧١ ؛ ١١ ؛ ٢٩٩ ؛ ١٣ ؛ وغير ذلك . وراجع أيضاً ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٩٢ س ٣ حيث يقول : « أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة » ، كذلك ترد تسمية أخرى هي « علوم الحكماء » في مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضاً في بعض الفروع ، راجع القفطي . طبع لبرت ص ٣٦٧ س ١ .

(٤) الفهرست ص ١٦٩ س ٣ : « كان متفلسفاً قرأ كتب الأوائل » .

(٥) الفهرست ص ٢٦١ س ٢٥ : « علوم القدماء والعرب » . وراجع القفطي طبع

لبرت ص ٧٧ س ١٠ .

(٦) الفهرست : ص ١٣٨ س ٦ : « العلوم القديمة والحديثة » . ص ٢٠٣ ص ٢٢ :

« العلوم القديمة والمحدثه » .

(٧) يعرف ابن طبلوس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية بأسبانيا ، المتوفى سنة ٨٦٢٠هـ) =

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعات والإلهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثه ، فقد أدخل في جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات^(١) ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية — عناية حث عليها الخلفاء العباسيون^(٢) وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددین تنظر فى شيء

= علوم الأوائل بما يل : « أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل . وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة : الفلسفة) وتسمى الفلسفة (أى أنها عنده العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص) » . وإبنى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طلموس للأستاذ ميغيل أسين پلاثيوس (بمدريد) الذى جعل النسخة التى انتسخها من مخطوطة الأسكوريال تحت تصرفى . راجع فيما يتعلق بابن طلموس وكتابه مقالة أسين پلاثيوس فى المجلة التونسية *Revue Tunisienne* سنة ١٩٠٨ ص ٤٧٤ - ص ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فائى ظاهر فى الفلاسفة » (ص ٣٠٩ من ١١) . وكل الكتب الإسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريباً) أنه لا يجوز « أن يسمى الإنسان فيلسوفاً إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست ص ٣٥١ من ٢٥) . ويفخر عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكرامته « لتعلم علم الحرف وعلم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ - سنة ٢٨٩) ، الذى كان حريصاً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف تلميذ الكندى عقاباً شديداً (القتل) ، بعد أن كان زمناً طويلاً من أخص خاصته ، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الإلحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لاهم أحدهم على قتل السرخسى : « ويحك ! إنه دعانى إلى الإلحاد ، فقلت له : يا هذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث ج ١ ص ١٥٩ من ٧ - ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٢٦٢ من ١) وراجع القفطى ص ٧٧ من ١٤ وما بعده التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أفضى به إليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيد الله وبدر غلام المعتضد] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل في أحدهم :
فارقت علم الشافعي ومالك وشرعت في الإسلام رأى دقلس^(١)
وما أسهل ما يتهم رجل مثل علي بن عبيدة الريحاني ، وهو من خاصة
المأمون^(٢) أو أبي زيد البلخي بالزندقة^(٣) ، لا شيء إلا لأنهما في كتبهما
يتجهان اتجاهاً فلسفياً^(٤).

وكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين ، كان عدم الثقة لدى البيئات
الدينية في شرقي الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف .
وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندي الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة
سلطان أهل السنة في عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن
الحظ في أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيع سدى .

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها
الدقيق وحدها .

فإننا نرى الغزالي يشكو^(٥) من أن رجال الدين ينفرون من علوم
الحساب والمنطق نفوراً طبيعياً ، لا شيء إلا لأنهم من علوم الفلاسفة
الملحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفها أو

(١) نحن نصحح كلمة « رقلس » الموجودة في النص ، والتي رأى مرجليوث أنها اسم
برقلس محرّفاً ، بكلمة « دقلس » . راجع فيما يتعلق بتصحيحات اسم أمبادوكليس في المؤلفات
الشرقية ما كتبه د . كوفن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن
جبرول » . بودابست سنة ١٨٩٩ ص ٤ ، *Studien über Salomon ibn Gabirol* ، وراجع
« مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ ص ٢٧ .

(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ ص ١٢ .

(٣) النهرست ص ١١٩ ص ١٣ : « يدلك في تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة ،
وكان يرمى بالزندقة » .

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ ص ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالي في أحد كتبه المتأخرة ، لا يعتبر هذا النحو من عدم الثقة
مخالفاً من كل مبرر يبرره .

بإثباتها^(١) . فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، فإذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم . وهو يأخذ عليهم هذا العناد والإصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق^(٢) .

ولا نستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى^(٣) المفسر ، أحد معاصرى ياقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهاها ، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » (٦ : ٣٨)^(٤) - نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً لطيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لذلّ للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للمذاهب بنى ولا إثبات إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة الملحدون نفر طبايع أهل الدين عنه » .

(٢) « المنقذ » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بمجاجة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك بما هو ضرورى لهم » .

(٣) نقصد به من بين حامل هذه النسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبي الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ الذى ألف تفسيراً كبيراً (السيوطى ، « طبقات المفسرين » ، طبع مويرزنجة Meursinge [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ نقلاً عن كتاب إرشاد الأريب لياقوت) وقد ذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفاً لتفسير انتفع به كثيراً ، دون أن يورد اسم هذا التفسير ، راجع بروكلمن ج ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كفر .

(٤) راجع ما نقله السيوطى من تفسير المرسى ، فى كتابه « الإتيقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة الكستلية ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) الباب الخامس والستون .

سأل ربه أن يعينه « من علم لا ينفع » : « أعوذ بالله من دعاء لا يُسمع وقلب لا يخشع وعلم لا ينفع »^(١) . رنرى الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) - وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى^(٢) - يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التى بحث فيها على طلب العلم حثاً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم العقلية أو العقليات^(٣) . كما ترى أن تقي الدين بن تيمية الحنبلى لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبي ، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع ، وإما ألا يكون علماً مطلقاً ، وإن سُمى بهذا الاسم^(٤) .

والرأى الذى يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو كما يلخصه إبراهيم ابن موسى الشاطبي (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التى تكون ضرورة ظاهرة النفع للأعمال الدينية ، وما سوى ذلك فعديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدى إلى الخروج عن الصراط المستقيم^(٥) ؛ وهو يفرق فى نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها من قيمة إلا أن

(١) صحيح مسلم ج ٦ ص ٣٠٧ ، أما البخارى فلا يورد هذا الحديث ؛ ومستند أحمد يورده فى صيغة إيجابية ج ٦ ص ٣١٨ على هذا النحو « وإنى أسألك علماً نافعا ، وعملاً متقابلاً ، ورزقاً طيباً » .

(٢) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استانبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ وراجع ، إذا رمت تفصيلاً أكثر ، بحثى فى « كتاب معانى النفس » (برلين سنة ١٩٠٧ ، أعمال الجمعية الملكية للعلوم فى جيننجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١) ص ٦٠ منه .

(٤) « مجموعة الرسائل الكبرى » (القاهرة ، المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٤) ج ١ ص ٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذى يستحق أن يسمى علماً . وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعا ، وإما ألا يكون علماً ، وإن سُمى به . ولئن كان علماً نافعا فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب الموافقات » (قازان سنة ١٩٠٩) ج ١ ص ٢٦ : « وهو مشاهد فى التجربة العادية . فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة^(١) فحسب. وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها « علوم مهجورة »^(٢) و « حكمة مشوبة بكفر »^(٣) ، لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر ، أضى إلى التعطيل ، أي تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية^(٤) . وأتوا بالبيئة على ذلك بأن ضربوا مثلاً بواحد كعبد الله بن نايقا^(٥) (المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة . فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل^(٦) ، ومحاربة قواعد الدين^(٧) ، أو برجل كأحمد النهرجوري (في نهاية القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس) اللغوي الشاعر الموصوف بالقبح والقدارة ، فقد كان واسع الاطلاع على علوم الأوائل وملحداً لم يستر

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ في أسفل : « من العلم ما هو من صلب العلم ؛ ومنه ما هو من ملح للعلم ؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه » .

(٢) الذهبى في ترجمة ابن رشد ، التي أوردها رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » (الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ - س ٣ من أسفل : « ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل » . ويقول السيوطى في « بغية الوعاة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن علي القطان (طبيب من مرو ، توفى سنة ٥٤٨) : « وكان فاضلاً ، عالماً باللغة والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة ، وكان ينصر مذهبهم ويميل إليهم » . قارن بذلك : « العلوم الرديئة » في أول النص الثاني الملحق بهذا البحث .

(٣) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٤٨ س ٣ .

(٤) « مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السلاجوقيين » ، طبع هوتسا ج ١ ص ٨٩ س ١١

Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoukides.

(٥) راجع فيما يتعلق بمقاماته ما كتبه هيوار في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤ ، وبخاصة ص ٤٣٩ في أعلاها .

(٦) السيوطى في الكتاب المذكور ص ٢٩٢ : « وكان ينسب إلى التعطيل ، ومذهب الأوائل ، وصنف في ذلك مقالة » . ويذكر له ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ١٦٢ س ٦ . (حيث تصحح « باقيا » الموجودة في النص ، و « ماميا » الموجودة في الاختلاف في القراءة بكلمة « نايقا ») كتاباً اسمه « ملح المألحة » ، راجع ملحوظة أدبية شائقة له في ج ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل ، في الكتاب المذكور .

(٧) ابن الأثير ، « الكامل » في أخبار سنة ٤٨٥ . (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٨١) : « يظن على الشرائع » .

معتقداته الإلحادية^(١) . فكان الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمت شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سabor من بادرايا (توفي سنة ٥٩٦) أقام ببغداد ، وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عني هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين^(٢) ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العلوم الشرعية ، وأن يكون في الحديث مثلاً رواية تروى عنه الأحاديث . وهو الذي أجاز أبا الفضل الأردبيلي (المتوفى سنة ٦٥٦) في أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث^(٣) . وألقى دروساً في شرح مسند أحمد بن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس ، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالإجازة^(٤) . ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة ، الطلعة الشغوف بالعلم ، في علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جرّه إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التي عني بها الخليفة من قبل ، وكان حاذقاً بارعاً (« وهون عليه علم الشرائع ») . فليس عجباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه في دينه^(٥) ، ولعله لم يكن صدفة واتفاقاً أن يهتدى شهاب الدين عمر السهروردي المتصوف كتابه الذي حمل

(١) ياقوت . الكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ من ١٢ : « وكان ... سيئ المذهب ، مظاهراً بالإلحاد ، غير مكاتم له ... وكان قوى الطبقة في الفلسفة وعلوم الأوائل » .

(٢) راجع كتابي « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٦٦ ، تعليق رقم ٤ : *Muhamm. Studien*

(٣) السبكي ، « طبقات الشافعية » ، ج ٥ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بليوتسك تحت رقم ٣٧٥ برمز D C وبرقم ٧٠٨ في فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ : ١ . « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الإمام أحمد عنه بالإجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للسمع ، كان عبد العزيز هذا منهم » .

(٥) « وكان متهماً في دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث ج ٦ ص ٢٠٨) ولعله استقى هذا من مصدر حنبل .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعني به كتاب « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » ، إلى الخليفة الناصر^(١). وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلاسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن »^(٢). فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذا سرعان ما يهتم في دينه^(٣). وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

(١) بروكلمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو الإخلاص الغنيمي في كتابه « رسالة في بيان ألوية سلم » (مخطوطة لاندنبرج ، جامعة ييل Yale) ورقة رقم ١٠ ب .

[نلاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ في ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا "Beweise des Angesehines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أي « أدلة البصر من أجل البرهنة فيما يختص بالرد على الفلاسفة بالقرآن » وهي ترجمة غير صحيحة فضلاً عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى إبصار العين ، وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردي في هذا السياق . وإنما « العيان » هنا مأخوذ بالمعنى الذي لهذه الكلمة عند الصوفية ، أي بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظاهر من مقابلة « العيان » بـ « البرهان » . والمؤلف لم يدرك أن « العيان » هنا يقابل « البرهان » ، ويعارضه . والواقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذي هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، الذي هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلاً ما يقوله قطب الدين الشيرازي في « شرحه لحكمة الإشراق » للسهروردي المقتول (طبعة طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٦ ن ٩ - ١٠ : « أصل القواعد الإشراقية ومأخذها هو الكشف والعيان ، وأصل قواعد المشائين البحث والبرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب عمر السهروردي هو ما يأتي : حجج المعرفة الذوقية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبيعي أن تكون كلمة ، عيان ، هنا بمعنى ، كشف ، و ، ذوق ، فيما يضاد البرهان بمعنى المنطق ، لأنه كلام عمر السهروردي المتصوف صاحب « عوارف المعارف »] .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير : وقدح في دينه . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعلم مساعد ، إنهم في الغالب ليسوا متدينين : « وقلماً يكون النحوي ديناً » ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسفل (عن السمعاني) . ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يمتدحون أنهم يرون في اللغويين والنحاة كبراً وخطورة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ) « قوت القلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠] ج ١ ص ١٦٦) عن أحد أئدته فقال : ، وذكرت العربية عند القاسم بن الخيمرة فقال : أوطأ كبر وأخرها بنى . وقال بعض السلف : النحو يذهب الخشوع من القلب . وقال آخر : من أحب أن يزدري الناس كلهم فليتعلم العربية) . ويدل على ما كان تمت من سخط على تخلف

طبعاً ، تعقب الملحدون يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدون حتى بين
المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذاهب الفقه . ويذكرون
كمثال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكأنهم يريدون بهذا المثال
التحذير ، إسماعيل بن علي بن حسين الأزجي البغدادي الحنبلي (ولد سنة
٥٤٩ ، وتوفي سنة ٦١٠) ، تلميذ أبي الفتح بن المنى الحنبلي المحدث (للتوفي
سنة ٥٨٣) الذي يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة
الفقهاء الحنابلة^(١) . والذي خلفه في التدريس بالمأمونية هو إسماعيل الأزجي
الذي قام بالتدريس أيضاً في جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين
يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عني أيضاً بإلقاء دروس في بيته ،
كان يقبل على سماعها الكثيرون . والناس يشيدون بما كان له من قدرة
في الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافات واسعة ، ومهارة في الأصولين

— النحاة ، وإلى فعل عكسي جدل ضد غرورهم بأنفسهم ، ذلك الغرور الذي عبروا عنه في
مقطوعاتهم الهجائية وعباراتهم المأثورة ، نقول يدل على ذلك هذا القول المأثور : « من
أكثر من النحو حقه » (راجع « محاضرات جلسات أكاديمية فينا SBWA » المجلد رقم ٧٢
[سنة ١٨٧٢] ص ٥٨٨) . ويروي عن عبد الله بن التبان المالكي المشهور (المتوفى
سنة ٣٧١) أنه قال : أخذ من النحو ، فذبح ؛ وأخذ من الشعر ، فأقل ؛ وأخذ من العلم
فأكثر . فما أكثر أحد من النحو إلا حقه ؛ ولا من الشعر إلا أرذله ، ولا من العلم إلا
شرفه » (ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب » ، طبع قاهرة
ص ١٤٢) . وهناك من يقولون إن غالبية النحويين تميل إلى التشيع لعل (المقرئ ج ١
ص ٨٢٩ ص ١٣) . ولعل هذا راجع إلى أن ما يروي عن نشأة النحو الغربي فيه ميل إلى
عل ؛ راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٢ .
[راجع حلة شبيهة بهذه الحملة على النحويين في المصور الوسطى المسيحية عند بطرس
دميان (أورده جليسون في « الفلسفة في المصور الوسطى » طبعة باريس سنة ١٩٣٠ ص ٣٧) .
(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن
فتيان بن مطر ... أبو الفتح ابن المنى ، فاصح الإسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم في سائر البلاد
يرجعون إليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك . فإن أهل زماننا ومن
قبلهم ، إنما يرجعون في الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين : موفق الدين المقدسي ومجد
الدين ابن تيمية الحرائي . فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنى ، وعنه أخذ الفقه .
وأما ابن تيمية فهو تلميذ أبي بكر محمد الحلاوي » .

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجلد ، إلى جانب إشادتهم بحسن لقائه وبراعته في المناظرة ، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه في جميع هذه الأشياء « أوحد زمانه » . وكان له في كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند إليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظراً في ديوان الطبق مدة من الزمان بسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة « فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله » . أما عن موقفه من الدين فيحدث ابن النجار^(١) (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتي : « قال [أي ابن النجار] ولم يكن في دينه بذاك [أي لم يكن صحيح الإيمان] . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه [أي أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصراني ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصاري . قال [أي ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسططاليس . قال وسألت بعض تلامذته الحصريين به عن ذلك ، فدأبته ولا أنكره . وقال كان متسماً في دينه ، متلاًعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويذمهم ويطن عليهم » . واستفتى في أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدين ، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هي : ما الحكم في أمر هذا الرجل ؟) . فأفتى إسماعيل بأن قال إن « الإسلام يجب ما قبله »^(٢) .

(١) هو الذى كتب ذيل « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ؛ راجع بروكلمان ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع أ . أماري في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .

(٢) حديث للنبي ؛ راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول فى الإسلام يمحو ما ارتكب من ذنب من قبل) (١) .

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد . فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل (٢) . ويذكر لنا أن العوام (أى الرأى العام) يرجعون أقوال الغزالي فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره - والغزالي لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك (٣) - نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثيره بمذهب الأوائل (٤) .

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبي يعقب على المذبح الكثير الذى سخا به على عليم القاسم بن أحمد بن موفق اللورى (المتوفى سنة ٦٦١هـ) بقوله : فيألبته ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فما هى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقل من نجا منهم (أى من المشتغلين بها) (٥) . ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إننا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠هـ) ، أحد رجال الزيدية ومن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور (راجع النص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص الملحقة بهذا البحث) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره القليل الذى كان يدرجه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الإسلام » ص ١٩٨ (١ : ١٦) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١١٠ س ١٧ : « ينسبون ذلك إلى مذهب الأوائل » .

(٥) أورده السيوطى فى « بنية الوعاة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبي الحسين البصري (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ) (١) بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبي هاشم أخذوا عليه شيئين : « أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل ... الخ » (٢).

وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين في العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قدر المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كأستاذة فيروى أبو سعد بن السمعاني ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس علي بن عبد الله بن أبي جرادة (المتوفى حوالي سنة ٥٤٠ هـ) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعاني بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبي جرادة ، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه الحديث ! » قلت : « ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحليين ؟ » فقال لي : « ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل » (٣) .

فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين ، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن علي بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ) . فيذكرون عنه أنه « كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل » (٤) ، إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر للفيلسوف ، فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

(١) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ . السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ٢ .

(٣) راجع مقالة زوبرنهم Sobernheim : « الشيعة في حلب » ، في مجلة « الإسلام »

المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٤٤ في أسفل .

السنة في عصره هي الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة لأنها على الأقل قد نمت في تربة إسلامية^(١) .

ومن أجل هذا كاه فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هدايته الروحانيين الذين استهداهم طوال حياته . فيروى مثل هذا في لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلي (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذي عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا »^(٢) .

وطبيعي أن يلزم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التي تتضمن هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدي مجرد اقتنائها إلى اتهام صاحبها بميله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التي تمنحى بعناية عن عيون الناس إلى جانب « الشراب المكروه » ، « الكتاب المتهم »^(٣) . وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب في الفلسفة^(٤) . وفي درس عام ألقاه عبد القادر الجيلاني المتصوف الكبير (توفى سنة ٥٦١ هـ)

(١) القفطى ، طبع ليرت ص ٢٩٣ ص ٣٠ : « كان إماما عالما بعلم كلام الأوائل ... وكان يتقن أهل زمانه في التظاهر به ، فأخرج ما عنده في صورة متكلّم الملة الإسلامية » .

(٢) السيوطى ، « بنية الوعاة » ص ٢٢٦ . كذلك يدمى الذهبى ، وهو حنبل متعصب أن أبا المعال الجوينى (أستاذ الغزالي) ندم وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلام علته سببها هذه الدراسة الآثمة ، أورده أبو الحسن في تاريخه ، طبع Popper المجلد الثانى ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، ص ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البخل » ، طبع فان فلوطن ص ٨٧ ص ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق ج ٧ ص ١٢) . وكان هذا القرار يشمل كتب الكلام أيضا .

حمل على أحد القضاة لا لشيء إلا لأنه سمح بأن تكون في مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب^(١). وثمت مسألة لا تخلو من الفكاهة ، وتلك مسألة الأمر بإحراق كتب الأوائل التي كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١) ، حفيد هذا المتصوف الحنبلي الكبير (عبد القادر الجيلاني) لأنها كانت تشتمل على إلحاديات. وكانت محاكمته عملاً من أعمال الانتقام الذي قام به الوزير ابن يونس ، لأن « ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره ، فكانوا يؤذونه غاية الأذى ». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً ، حتى كان أبوه يداعبه بموقفه بإزاء الدين وينهكم عليه . ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه ، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته . ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبي الفرج بن الجوزي المشهور دخل في أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذي لحق أسرة الصوفي الكبير (الجيلاني) - فقد زج بالكثير من أفرادها في سجون واسط .

ولما قنشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا ، وكتب في السحر والنارنجيات وعبادة النجوم ، مما عنت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضمحلة ، وصلوات موجهة إلى الكواكب^(٢) وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام . فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب ، فقد أمر بإحراق كتبه ، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور للجامع

(١) أورده مرجليوث ، « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير .

(٢) راجع بحث دي خويه الذي ظهر في ، أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين ، سنة ١٨٨٣ ، الجزء الثاني ، القسم الأول (ليدن سنة ١٨٨٥) ، ص ٢٩٢ ، ٣٠٠ وما يليها .

الخليفة ، وجلس القضاة والعلماء - ومن بينهم ابن الجوزي - على سطح المسجد .
تجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف ، وألقيت الكتب
من فوق سطح المسجد ، في النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً
كتاباً ، ويقول - كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر - العنوا من كتب
هذه الكتب ، ومن اعتقد بما جاء فيها ؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى
تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه ، بل وإلى الإمام أحمد . وكانت
غضبة (على الكفار والملحدین) ولاغضبة يوم بدر . وقبلت أشعار في
هجاء هذا الملحد ، فيها تهكم ومخزية من عبادة النجوم .

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق ، وجرد من طيلسان العلماء ، وزُجَّ به في
السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأسندت إلى ابن الجوزي .
فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الإسلام حق وأنه
مسلم مؤمن وعدد ضلالاته السابقة . ولما سقط ابن يونس ، ردت إليه
المدرسة التي انتزعت من يده من قبل . وهنا كان على ابن الجوزي أن يتقهقر .
وبسعى من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزج به في السجن
هناك . ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والدة الخليفة ،
ودخل بغداد وسط فرح الجمهور . أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته
في رضى من الخليفة تارة ، ومخط تارة أخرى (١) .

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الإدارة من
سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة « وكان بثس الحاكم ، وأخذ منه مالا
كثيراً . وأخذت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة (٢) .
فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتاب إخوان الصفاء . وما يشاكلها (٣) .

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ وما بعدها ، وهو النص رقم ٢ من
النصوص الملحقة بهذا البحث .

(٢) ابن الأثير أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤) .

وكان طبيعياً أن تنجبه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو ، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كليهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تمهيد لها ومقدمة ، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم ، التي لا تتعرض للدين في جوهرها ، قادرة على الإغراء بالتقدم في طريق الفلسفة .

وأول هذه العلوم الرياضيات . أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلاً جداً ، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذاً تقضى بتعلمه . والحسابات المعقدة التي تفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء في التوريث ، لا يمكنهم أن يستغنوا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفَرَضِيّ الحاسب » ، أي العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب (١) في وقت واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعاً مميزاً يحمل طابع علوم الأوائل . فكان القوم يشعرون بشيء من القلق بإزاء الأشكال الهندسية . فهذه هي الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة في

(١) « المجلة الألمانية لنقد الكتب DLZ سنة ١٨٩٦ ص ٧١٩ ؛ راجع بروكلين ج ٢ ص ١٦٧ (سبط المارديني) ، وراجع الكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشي) . [يشير المؤلف هنا إلى كتاب « وسيلة الطلاب في معرفة الأوقات بالحساب » للمارديني الموجود منه نسخة خطية بمنشن واستامبول وإلى كتاب « ما لا بد للفتية من الحساب » للبهيبي الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطاني برقم ١٣٤٦ وفي بتليا برقم ٦١٠ في ملحق فهرست كتبها] .

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسذج الإيمان في زمان أبي نواس كأنها
زندقة ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية^(١) . وفي
العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة في أحد كتب ابن الهيثم
الفلكية الخوف في نفس أحد المتعصبين^(٢) .

وإننا لنجد رأى أهل السنة في عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسي
معاً ، قد عبر عنه في رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو أحمد بن
ثوابة (المتوفى حوالى سنة ٢٧٣ - ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه
معلماً نصرانياً أولاً ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كى يعلماه مبادئ الهندسة . ففي
مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التلميذ بمبادئ هذا العلم الذى أريد له تعلمه
كى يصير زنديقاً ، ويلوم صديقه لأنه قذفه بهذين الرجلين من أجل زعزعة
إيمانه الدينى بطريقة مَقْنَعَةٍ^(٣) . نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعاً من
أجل الدعابة والمزاح ، إلا أن هذا المزاح وتلك الدعابة يشيران إلى رأى
سائد في طبقات واسعة ، أراد هذا الماجن العايب أن يسخر بسذاجة
إيمانها ويعبث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر
حقاً عن شعور عام موجود في الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة
على الدين . ففي كتابه الذى أهده إلى الوزير العالم الصاحب بن عباد (وهو
من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين) ، ونعنى به كتاب «الصاحبي»
في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، يتحدث في أحد مواضعه ، وقد
أوضحت هذا الموضع وشرحته من قبل في كتابي «دراسات إسلامية»
ج ١ ص ٢١٤ ، عما اختلفت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

(١) الأغاني ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .

(٢) القفطى طبع لپرت ص ٢٢٩ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٦ .

ينكرون على العرب أسبقيتهم في إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدعون الأسبقية في هذا لليونان ، ذاكرين كلاما فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منكّرة^(١) بتراجم^(٢) بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها » . والحق أن فضل السبق في هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء^(٣) من الأعداد والخطوط والنقط ، التي لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترقى الدين ، وتنتج كل ما نعوذ بالله منه » .

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالي في هذا البصدد ، وهو الذي درس الرياضيات ، ولا بد أن رأيه في صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالي أن العلوم الرياضية ، وهي مفيدة في ذاتها ، لا « يتعلق

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة في أسلوب تهكى إلى ما تحدّثه أسماء الفلاسفة الطنّانة المنكرة من روع في النفوس تجعل الناس ينخدعون بها . فيقول الغزالي في « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « وإنما مصدر كفرهم ضماهم أسامى هائلة كسقراط وبقرات وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وثمت مواضع أخرى أوردت في « مجلة الدراسات اليهودية » REJ المجلد رقم ٥٠ ، تعليق رقم ٣٣ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرّتهم أسماء (ترجمة : معناها اسم) كتب أرسطو وهاتهم ، فهذا ما أخذه عليهم ابن قتيبة في أدب الكاتب (طبع جرينت Orünet ص ٣ في أسفلها) وهذه القراءة يجدها خصوم العلوم اليونانية في مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سعيد السيرافي في المناظرة التي جرت بيه وبين متى بن يونس القنّائي الفيلسوف في قيمة منطق أرسطو (أوردتها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات القائلين بالجوهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ، راجع « البخلاء » ص ١٣٩ س ١٦ ، « والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفي هذه الأحوال كلها استعمل لفظ (حال) بكسر الهمزة وفتح اللام . كذلك يقول الجاحظ عن المانوية إنهم يريدون أن يهولوا بألفاظهم الغريبة ، في كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ١٦ : (والتهويل بعمود الصبح الخ) ، ثم في الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول (إن الزنادقة أصحاب ألفاظ في كتبهم وأصحاب تهويل) .

(٣) راجع أيضاً ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٣ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن إقليدس كتب كتاباً فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومّة والمخفية » .

شيء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا ، بل هي أمور برهانية ، لا سبيل إلى مجادلتها » ، وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان^(١) . وذلك أن « من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم (الرياضى) ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وثناؤهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما احتجنى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم » ! وعبثاً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وإن المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما ، دون أن يكون حاذقاً في الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الإلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثانى فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرب كلام الأوائل في الرياضيات والإلهيات ونخاض فيه . فإذا قبل هذا الكلام لمن وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، « لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وحبُّ التكاييس على أن يصّر على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم . فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين . ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشوئهم . فقل من يخوض فيه (أى العلم الرياضى) إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لحام التقوى^(٢) » .

ثم نرى الغزالي في كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التى يجوز للمسلم أن يشتغل بها : طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير . فهو في أحد كتبه^(٣) يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون ما في هذا

(١) سنورد هنا واحدة فحسب من الآفتين اللتين نحدث عنهما .

(٢) « المنقذ » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشحيد الخواطر^(١) سبباً في مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة ، وما يحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبر والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) .

« فإن الشيء ، إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لتلك المنفعة الواحدة » ، فالخمر مثلاً لاشك في مآلها من نفع « في تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر في تشحيد الخاطر » ومع ذلك فهما محرمان ، « بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشحذ الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر في علم إقليدس والمجسطي ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشحذ الخاطر وتقوى النفس و [مع ذلك] نحن نمنع منها لآفة واحدة وهي أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراءها : وإن لم يكن في نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

ولإلى هذه النتيجة عينا انتهى في الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلاً عن رجل اسمه محمد بن يونس البهراني الأربلي (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذي اشتهر خصوصاً كلغوى ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحل شكوك إقليدس وأقبل على دراسة المجسطي لبطلميوس إقبالا صادف فيه بعض النجاح (٢) ، واكنه في النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مرّ جناها ، وأنها تفضي إلى غايات مذمومة كلها^(٣) .

(١) في « الإحياء » ج ١ ص ٩٥ ص ١٧ ، ص ٩٧ يتحدث الفزالي عن « تشحيد الخواطر » عن طرين علم الكلام ، وراجع أيضا عنوان كتاب « شحذ الفطنة » ؛ ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى محيي الدين ابن العربي يأخذ على الفقهاء في عصره أنهم يشتغلون بالجدال « ينوون في ذلك تلقيع خواطرهم » ، (الفتوحات المكية) (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ ص ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العالم إنه (مجسطى أو إقليدسى) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ ص ٧ ، راجع وصف الفهرست لأحدهم بأنه (إقليدسى) ، ص ٢٨٥ ص ١٢ .

(٣) السيوطي ، « بغية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى ثمرة هذا العلم مرّ جناها ، وعاقبته مذموم أولاه وأخراها » .

وبينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالا للاعتراف بعلم التنجيم في داخل الإسلام بقولهم إن « القدر » هو موجبات أحكام النجوم ، و « القضاء » هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم (٢) نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الإنكار (٣) له . وذلك لأنه رأى في التسليم بأن للنجوم تأثيراً عالياً في أحداث الكون إنكاراً للمبدأ الرئيسي القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث (٤) ؛ وفي هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق . فنرى أحد المعتزلة المتقدمين ونعني به أبا الحسن البرذعي ، يفسر قولاً منسوباً إلى النبي هو : « إذا ذكرت النجوم فأمسيكوا » ، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

(١) [يراجع في هذا أيضا المجلس السابع من « مجالس إيليا معاران نصيرين » التي نشرها لويس شيخو في المجموعة « محاورات دينية . . » بيروت سنة ١٩٢٣ ص ٦٤ وما يليها]
(٢) إخوان الصفا ، ج ٤ ص ١٤٦ ، راجع « استنباط القضاء من النجوم » الوارد في بروكلمان ج ١ ص ٢١٩ من ٢٣ . وما يدل عليه مولد الشخص هو وقضاء الله شيء واحد : « وقد دل مولده على ذلك ، وإنك لا تدفع عنه قضاء الله » ، ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٣٦٠ من ٤ .

(٢) إخوان الصفا ج ١ ص ٧٤ ، س ٩ من أسفل حيث يقرأ : « أهل الجدل يتزكون إلخ . . . »

(٤) أبو حيان التوحيدي ، « المقابسات » (طبعة بمبائ) ص ٥ س ٤ : « ولا يكون المذهب مازعاً لأرباب الكلام والذين يأتون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام الساقطة ، ويتقنون الوسائل والوصائل ، ويندفعون الفواعل والقوابل » . [يختلف نص طبعة السندري (القاهرة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤ س ١ - ٣) عن هذا النص اختلافاً كبيراً والأرجح عندنا أنه أصبح من نص طبعة بمبائ ، وهالك هو « [هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومبركة محتمة ، أو مصابة ملحقة ، ومعروفة محصنة] ، ولم يكن المذهب ما زعم [الضمير هنا يعود على قوله في بدء الفقرة : « فتى أفنى هذا الفاضل التحرير والحادق البصير ، إلى هذا الحد والذاتية ، كان علمه عارية من الثمرة ، خالياً من الفائدة . . . »] وأرباب الكلام والذين يأتون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام الساقطة ، وينفون الوسائل والوصائل . . . »] . راجع كتابي « محاضرات في الإسلام » ص ١٣٠ ، س ١٥ من أسفل : فيما يتعلق بإحدى الصيغ التي تقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً عالياً .

وتصرفها كما يفعل « جهال الفلاسفة »^(١) . وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعى هو حسن بن موسى النوبختى (فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً فى « الرد على المنجمين » ، ثم إنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن فى رده على المنجمين قوياً حازماً ، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك^(٢) . أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمد ، وهو الذى ألف كتاباً فى الرد على القائلين بـ « إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها »^(٣) . وهذا رأى قد ظل رأى الأشاعرة السنين^(٤) . كذلك الشافعى يروى عنه وهو الواسع العلم جداً ، أنه اشتغل بعلم النجوم^(٥) فى شبابه ، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم^(٦) . ثم إنه عُدَّ السبب فى استهتار أبى معشر البلخى (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين ، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الاتقياء الصالحين ، ذلك أن أبى معشر كان فى أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قبل عنه لأنه كان يغرى العامة

- (١) « المتزلة » طبع ت . و . أرنولد (ليبسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣ س ٨ .
 (٢) النجاشى ، « كتاب الرجال » ص ٥٣ س ٨ (طبعة بومباى سنة ١٣١٧) :
 كتاب الرد غل المنجمين ؛ فإن أبى على تجاهل فى رده مل المنجمين راجع أيضاً المتزلة ، الطبعة المذكورة ، ٥٥ س ١٠ ، ص ٥٨ س ٦ من أسفل .
 (٣) ابن عساكر ، أورده ميرن Mehren فى كتاب عن الأشعرى Exposé ص ١٠١ س ٧ من أسفل . كذلك يرد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو : « نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس » ، الكتاب المذكور (تأليف ميرن) ص ١٠٢ س ١٣ .
 (٤) يهنا أن نشير هنا إلى كتاب أبى بكر الخطيب البغدady (المتوفى سنة ٤٦٣] ورد خطأ مطبعى فى بروكلين ج ١ ص ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا : سنة ٤٠٣ [) المسمى بكتاب « القول فى النجوم » ، راجع السبكى ، « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ ر ٣١٩ س ١٧ .

(٥) يروون عنه أنه فى افتخاره بعلمه بحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها « البرى من البحرى ، والسهلى ، والجبلى ، والفيلق والمصبح » ؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متلفة بعلم الفلك من هذا الباب (أورده ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٦ ص ٣٧٢ س ١١) .

(٦) السبكى ، الكتاب المذكور ، ج ١ ص ٢٤٣ ؛ ص ٢٥٨ س ٩ ؛ أبيات فى ذم علم النجوم ، ياقوت ، الكتاب المذكور ص ١٩٧ .

بالكندى الفيلسوف (١) — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو في طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير على بن يحيى بن المنجم « وتعلم فيها علم النجوم ، وأعرق فيه حتى ألحد ، وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين والإسلام أيضاً » (٢) .

ونرى أن الليث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة في الأيام الأخيرة للدولة الأموية في الشرق ، ومحرر كتاب العين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ، لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يكرهونه (٣) :

ولم يكن هذا مقصوداً على التنجيم فحسب ، على الرغم مما كان هناك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة (٤) . فإن المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمى أيضاً . فعلى الرغم مما لمعرفته من فائدة في إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة (٥) : علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله هذا المعنى في كتبهم ، فإنه من علوم الأوائل أى من العلوم التى لم تنبت في التربة التى تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكى يكون علماً متهماً (٦) . بل إن مفسراً

(١) القنطلى ص ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أنى رأيت العلماء يكرهونه » .

(٤) مثلاً « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه في علم النجوم وسيما في علم الهيئة » .

(٥) كان يراعى في من يمينون بوظيفة « الموقت » أن يكون عالماً بالفلك ، راجع مثلاً ما في بروكلمن ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

(٦) [راجع موقفاً شبيهاً بهذا في المسيحية ، انظر F. Placavet : "Hypostases Plotiniennes et trinité chrétienne" en, *Annuaire de 1917-1918 de l'école pratique des Hautes Etudes* p. 83, et n. 1.]

متكلماً كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازي لم يكن يثق بعلم
الفلك كثيراً ، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم : فيقول إنه لا سبيل إلى
معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والأخبار^(١)

والحق أنهم وجدوا في مواضع من علم الفلك مقدّمات وأقوالاً لا يمكن
التوفيق بينها وبين ما في الإسلام توفيقاً حقيقياً . فالسلطان السنّي خوارزم
شاه يرى ما أخبره به أحد الرحالة عن بلاد « الشمس » طالعة فيها في منتصف
الليل ، إلحاداً وقرمطة ، فإن صحة هذا الخبر تقتضي الشك في صحة قواعد
مواقيت الصلوات المختلفة^(٢) ، إلا أن البروني العظيم ، الذي كان يعيش
آنذاك في بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة^(٣) . ثم
كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد
هذا في الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف
الكرماني (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتمدين
على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير ، بقوله في كتابه
« الكواكب الدراري في شرح البخاري » ، إن مبادئ أهل الهيئة مردودة ،
« وقواعدهم منقوضة ، ومقدماتهم ممنوعة » ، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير
المشرق والمغرب ليس بمستحيل^(٤) .

والآن فإذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات ؟

إن الغزالي نفسه ، وهو الذي لم يشأ التسليم ، وهو يحارب الفلسفة ، بأن
هناك تعارضاً بين الحقائق الفلكية التي ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث ،
وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها ، مفضلاً التوضيح

(١) « مفاتيح الغيب » (بولاق سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩ : « والحق أنه لا سبيل
إلا معرفة السموات إلا بالخبر » .
(٢) هذه المسألة هي في الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التي ذكرها حسن المباشي
في كتابه الوارد ذكره في كتابي « مباحثات في الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥
Abhandlungen zur arabischen Philologie.

(٣) ياقوت الكتاب المذكور ج ٦ ، ص ٣١٠ .

(٤) أورده القسطلاني ج ٩ ص ٣٢٤ في أسفل .

بصحة الأحاديث المتناقضة ، أو لئلا بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينها^(١) ،
نقول إن الغزالي كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فإنه يقول « وأما
الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبّه بالخطأ ، فلا
يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب »^(٢) . وهذا الرأي المطبوع بطابع الشك
المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لكى يجيب من بعد ، عن السؤال
الذى وضعناه ، أحد كبار رجال الشافعية ، ونعني به شهاب الدين بن حجر
الهيتمي ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر :
« وأما البحث في الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هي عليه على
طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابهاً للتنجيم المحرم ، وإن أريد
به معرفة ما هي عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام ، لأنه يؤدى إلى مفساد ،
كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يفتى من قبائحهم . وحرمة حينئذ مشابهة لحرمة
التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعاً وقبحاً »^(٣) .

— ع (٤) —

وكان لأهل السنة بإزاء المنطق اليوناني موقف خطير ، أخطر بكثير من
موقفهم بإزاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية
الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق في
صورة معارضة خطيرة كل الخطورة ، فالاعتراف بطرق البرهان الأرسططالية
اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً
كبيراً ، وعن هذا الرأي عبّر الشعور العام لدى غير المتحمسين في هذه العبارة
التي جرت مجرى المثل : مَنْ تَمَنَّى تَزَنَّقَ تَزَنَّقَ^(٥) .

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ س ١٧ وما بعده .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .

(٣) « فتاوى حديشية » (القاهرة ، الميسنية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) [يراجع في هذا أيضاً « مجالس إيليا مطران نصيبين » التي نشرها لويس شيخو
في المجموعة الموسومة باسم « محاورات جدلية ومجالس دينية ورسالة لاهوتية » طبعت في
بيروت عند الآباء اليسوعيين سنة ١٩٢٣ ص ٦٣ : ففيها بيان لموقف المسلمين من المنطق
ورد إيليا على هذا الموقف] .

(٥) محمد بن شنب ، « الأمثال العربية في الجزائر والمغرب » ج ٢ (باريس ١٩٠٦)

والظاهر أن الفارابي - وفضله الرئيسي راجع خصوصاً إلى شروحه
لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها - قد قصد إلى معارضة هذا الرأي
المتسلط على الأذهان ، حين كُتِبَ دفاعاً عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه
طائفة من أقاويل النبي يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكماً
في صالح المنطق^(١) .

وكان للمتكلمين نصيب وافر في العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين ،
وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسي في محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم
يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهاها « أو تواضع
المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية
واجبة التسليم »^(٢) . وكان هذا سبباً في ازدياد الأرسططالين المسلمين لهم^(٣) .
ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة
ضد الفلسفة عموماً ، والمنطق على وجه التخصيص^(٤) . وإخوان الصفا ،
ولعلمهم أن يكونوا في هذا مغالين بعض الغلو ، يهتمون المتكلمين (ويقصدون

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبي صلعم يشير
فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معاني النفس » ص ١٣ [هذا كتاب في الأخلاق ، نسب
خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودي ؛ وهو باللغة العربية بحروف عبرية . نشره
جولدنمير سنة ١٩٠٧ في « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتنجن » ، قسم الدراسات
الفلسفية والتاريخية ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، فيدمن ،
٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الغزالي ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى
تناقض أكثر أقيسة المتكلمين . فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ، أو لتواضع
المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » .
وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتاب « محاضرات في الإسلام » ص ١٢٩ .

(٤) يكفي أن نذكر مثلاً كتاب « الرد على أهل المنطق » للنويني (النجاشي ، الكتاب
الذكر ، ص ٤٧) .

المعتزلة (بأنهم يقولون بأنه لافائدة في علم الطب^(١) . وأن علم الهندسة^(٢) عاجز عن معرفة حقائق الأشياء^(٣) ، « وأن علم المنطق والطبيعات كفر وزندقة وأن أهلها ملحدون »^(٤) . ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمثال واحد ، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى في كتابه « مثالب الوزيرين »^(٥) عن موقف الصاحب إسماعيل بن عباد (المتوفى سنة ٨٣٥) العالم ، وزير آل بويه وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته^(٦) . وهذا الكتاب طعن فى الصاحب وفى زميله أبى الفضل بن العميد ، وكان شوقاً على من يقتنيه^(٧) . قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بهديته فى أسلوب تهكمى : « والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة وكتابته مهجنة بطرائقهم ، . . . وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها ، كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد ، وليس له من الجزء الإلهى خبر ، ولا له فيه عين ولا أثر »^(٨) .

وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الإمام عبد الله (أى جعفر

- (١) ممن صرحوا بعداوتهم لعلم الطب ، الجاحظ ، ولمحمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور كتاب فى « الرد على الجاحظ فى نقض الطب » (الفهرست ص ٣٠٠ س ٢٤) ؛ راجع « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد رقم ١٣ ص ٥٣ ، تعليق رقم ٣ .
- (٢) ربما كان هذا راجعاً إلى الميل إلى الشك عند المتكلمين .
- (٣) راجع قبل ص ١٤٠ تعليق رقم ٣ .
- (٤) « رسائل إخوان الصفا » (طبعة بمبائى) ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل : « إن علم الطب لا منفعة فيه ؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا) ؛ وإن علم المنطق والطبيعات كفر وزندقة ، وإن أهلها ملحدون » .
- (٥) راجع « مجلة الإسلام الجمعية الأسيوية الملكية » JRAS ، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥ .
- (٦) راجع مجلة الإسلام » المجلد رقم ٣ ص ٢١٤ .
- (٧) أورده السيوطى فى « بغية الوعاة » ص ٣٤٨ فى السطر الأخير : « وهذا الكتاب من الكتب المحدودة ، ما ملكه أحد إلا وتعكست أحواله » . راجع أميدروز ، « مجلة الإسلام » ، المجلد المذكور ، ص ٣٤٥ [وقد طبع فى دمشق سنة ١٩٦١] .
- (٨) ياقوت طبع مرجليوث ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله ، فإذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذي ليس كمثله شيء^(١) » . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه في العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

- ٥ -

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطق - وهذا لقب المتخصصين في المنطق^(٢) - لم يكن ينظر إليه أهل السنة بعين الرضى ، فإننا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخبر عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التي وجدت في العصر العباسي الأول^(٣) ، وأنهم قد انتفوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية .

(١) الكليني ، « أصول الكافي » (بمباي سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذي وضعه أهل السنة وقد أوردناه في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا كلقب دائم لهؤلاء العلماء ، فثلا يحيى بن عدى المنطق ، أبو سليمان المنطقى ، والأخير كان مركزاً لدائرة من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدى في « المقابسات » مجالسها (راجع دى بور « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص ١١٤ وما يليها] = ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية [) ؛ وله أبحاث في الأحلام « الفهرست » ص ٣١٦ س ٢٥ « ونحن نجد أن جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطق » جمع التكسير : « المناطق » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثيراً لفظياً شكلياً) عند الشعراى في « لطائف المنن » ج ١ ص ١٢٤ س ٥ من أسفل : « كما هو مقرر في كتب المتكلمين والمناطق وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذى أمر الخليفة المعتضد أبا إسحاق الزجاج بتفسيره تفسيراً لم تخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بخزانة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، فنقول إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذى ورد في روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فإن ما أورده الفهرست ص ٦٠ من وصفه لا يمكن أن ينطبق إلا على كتاب فى اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فليجل للقراءة : « جامع النطق » ، وهى قراءة أوردها ياقوت أيضاً (طبع مرجليوث ج ١ ص ٥٧ س ٣ من أسفل) . ولو أنه من الصحيح أيضاً أن أحد تلاميذ الزجاج ، ونفى به محمد بن إسحق أبا النصر الكندى ، قد اشتهر بأنه « كان عالماً بالهندسة ، قيماً بعلوم الأوائل » ، التنوخى فى ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ س ٨ . [يضاف إلى هذا أن كثيراً من كتب اللغويين قد عرفت بعنوان المنطق للدلالة على النطق لا على علم المنطق ، راجع ياقوت ج ٣ ص ٣٢ : « كتاب إصلاح المنطق » ج ٢ ص ٣٩ من الطبعة المصرية : « كتاب المنطق » ، ج ٤ ص ١٨٢]

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الإسلام في الغرب أيضاً . فترى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٣٦ هـ) الذي غنى بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والإقبال عليها ، أن المنصور بن أبي عامر قد أمر بإحراق جميع الكتب المؤلفة في العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد في تأييد حكمه على رجال الدين^(١) . إلا أنا نشاهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة ، فلا تعارض إذاً بين الاثنين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقاً جاهلون^(٢) . ولدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة خاصة فتراه يقول^(٣) إن : « الكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام (؟ - يقصد قواعد المنطق) ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم . وعظيمُ منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود (أي القواعد المنطقية) في مسائل الأحكام الشرعية (أي يظهر عظم منفعتها في مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح ألبتة ؛ وضرب الحدود التي من شأنها كان

(١) تجد وصفا مفصلا لإحراق هذه الكتب ، في « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة القاهرة ج ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » ج ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه » . وهو يشير أيضاً إلى الكتب التي ألفها في حدود المنطق ، وفي رده على الاعتراضات التي وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالما حذر من مثلها من قبل ، فهي حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق^(١) . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة^(٢) . ومع ذلك فإننا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما ذكره أحد معاصريه^(٣) ، ونعني به القاضي أبا القاسم صاعد بن أحمد قاضي طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : فعني (أي ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاطاليس^(٤) ، واضع هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بيّن السقط^(٥) .

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضاً مما أوردناه له آنفاً من أقوال في علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية في الأندلس الإسلامي ، وهي التقاليد التي أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبي عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

(١) كتاب « الملل والنحل » ج ١ ص ٢٠ في أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ، وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبي رافع .

(٤) [راجع الأخيرة لابن بسام القسم الأول ص ١٤٠ ب ١٧ - ١٨ ؛ مطبوعات كلية الآداب ، بالقاهرة سنة ١٩٣٩] .

(٥) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س ٥ وما يليه ؛ راجع ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٧ ، فإنه أورد هذا الموضع . [وقد طبع كتاب « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه » في بيروت سنة ١٩٥٩ ضمن منشورات دار مكتبة الحياة]

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة في الأندلس ، ونعني بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة في جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فإنه حتى في عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدونها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذي ظهر حتى في أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع - وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد - فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية في عنف ظاهر وغضب يبين^(١) . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل تأخذه من القرن الثاني عشر ، وهو تلك الأبيات التي هجا بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البار ، الفلسفة^(٢) . ولعله في حكمه على ما « سَنَّ ابن سينا وأبونصر » قد تأثر بما سمعه في البيئات السنية في الشرق التي اتصل بها أثناء رحلته^(٣) .

وكان للغزالي المكانة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق في ذاتها . إلا أن النحو الذي عليه عالـج هذا النوع من الدراسة الذي أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من خرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فإن أبا الحجاج يوسف ابن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسي الأرسططالي المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب في المنطق ، ونحن نراه في دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم في الإسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالي

(١) راجع ميغيل آسين پلاثيوس في كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص ١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela* [في هذا التعليق يقول پلاثيوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط في القرون الأولى ، بل وفي العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التي يحرم الاشتغال بها »] .
(٢) المقرئ ج ١ ص ٧١٦ [نص هذه الأبيات هو :

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على المصر
لا تقتدى في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التي عملها ريت ودي بخويه ص ١٥/١٤
The travels of I. Gubair, ed Wright-de Ooeje.

(٢) ذكر ابن العربي (« الفتوحات المكية » ج ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان في حالة تأثر شديد .

خصوصاً - نقول إن ابن طملوس قال في عرضه للأحوال السائدة في عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالي في المنطق ، إن الغزالي ، باعترافه ، لم يشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقي الذي هو موضوع الدم والاستهجان^(١) . « فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في^(٢) صناعة المنطق ، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المؤلف ، من الامتحان والامتحان . فصانه الله عن ذلك بلطفه » . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فإنه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم في أثناء البحث فيه فيقول : « فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية . فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالزكية والتحلية ، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة »^(٣) . ثم إنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة في نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » ، وهو قد رأى أن الألفاظ المستعملة في المنطق عادة إنما وضعها شعوب سبقت رسالة عيسى

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراتِهِ التي تكاد تكون تصريحاً أن له فيها (في صناعة المنطق) تأليف وري في تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها « معيار العلم » ، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستصنى » في الفقه ، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع ما يقوله الغزالي في « تهافت الفلاسفة » (القاهرة ، المطبعة الليامية سنة ١٣٠٢) ص ٦ س ١٠ : « الكتاب الذي سميناه معيار العلم : الذي هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [في نص مؤلف البحث : هن من] .

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد ، وأخذتها عن صحف إبراهيم وموسى (١) .

بدأ الغزالي بأن قال إن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث في الأمور العقلية (٢) ، وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصة بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية ، كما حاول أن ينظم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة . فنراه في كتاب « القسطاس » يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة ، التي هي وحدها « موازين » الحقيقة ، من القرآن نفسه . وفي كتاب « المعيار » يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملاً في المنطق ، واضعاً نصب عينيه دائماً استخداماً في الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التي يضر بها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه (٣) ، وفي مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه قدر المستطاع (٤) ، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال في الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهاني ، بل إنه يشير بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين في كلتا الناحيتين (٥) ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظني - وهي كافية في الفقه كل الكفاية - وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني (٦) ، ويكشف باستمرار عن خرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية . فنجد في كتاب « المقاصد » الذي قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسططالية ، ينتهز الفرصة ، حين عرضه لنظرية القياس ، لكي يلقي نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

(١) « القسطاس » (طبعة القاهرة ، مطبعة الترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩ .

(٢) معيار العلم ص ٢٣ من ٢ : « إن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات » .

(٣) « معيار العلم » ص ٨٦ وما يليها .

(٤) مثلاً في الكتاب السابق ص ٤٦ من ٣ من أسفل ؛ ص ٥٨ من ٣ وما يليه ،

ص ٧٢ من ٥ من أسفل ، كذلك في مواضع من الكتاب متفرقة .

(٥) الكتاب السابق ، ص ٧٣ من ١٠ ، ص ٧٨ من أسفل ، ص ١٤٨ من ٢ ،

وغير ذلك .

(٦) ص ٩١ من ٩ من أسفل .

قياساً ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية^(١) . وفي كتاب «المعيار» يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين في النتائج تتوقف على درجة اليقين في المقدمات^(٢) ، ويأخذ على أهل الرأي والقياس سطحياتهم ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مهضومة بشيء من العلوم العقلية^(٣) يخلطون في استعمالهم القياس التمثيلي في الفقه .

إلا أن الغزالي لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيماً يقوم على منهج في البحث مستقيم ، وأن يوصي باتباعه ، وهذا واضح مما فعله في كتابه الأخير الضخم «المستصفى» ، وهو كتاب جمع دروسه في أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هي تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ما طبع عليه الغزالي من التردد ليجعله يصل في النهاية إلى نوع من الشك والقلق يشيرهما في نفسه تأمله في أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو في كتابه «محك النظر» - وهذا ملخص في المنطق ألفه الغزالي تلبية لدعوة صديق ،

(١) «مقاصد الفلاسفة» ص ٤٣ .

(٢) «معيار العلم» ص ١١٢ : «إن المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للإبراهين» . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال في الفقهيات عن طريق «نقل الحكم من جزئي على جزئي» [في نص مؤلف البحث : جزء ، «وهو خطأ مطبعي» آخر ص ٦٩ ، س ٤ من أسفل ، ص ٩١ س ١٦ ؛ وإلى القياس المؤلف «من مقدمات وعظمية خطابية» ص ١٣٠ السطر الأخير ، وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونعني به القياس «من الشاهد إلى الغائب» . كذلك في مؤلفه الأخلاق «ميزان العمل» ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محدداً بإيادها بدقة .

(٣) «معيار العلم» ص ١٠١ س ١١ : «ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من شدي [في نص مؤلف البحث : سدى ، وهو خطأ مطبعي] أطرافاً من العقليات ولم ينجحها» .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين^(١) . وهو يعبر عن سأمته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحوّلني (هذا الصديق) إلى فنٍ أطرحته بحكم السّامة والضجر ، فعُدّت إليه معاودة من التفت إلى ما هجر وظلّ الالتفات إلى ما هُجر ثقیل^(٢) » . ويطلب إلى صديقه (في المقدمة وفي الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو الله من أجله في أوقات خلوته بعد كل صلاة ، في مقابل هذا العمل الذي قام به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب إلى أصدقائه أيضاً أن يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتّباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه^(٣) » .

والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذي أشاد به في مطلع سنه ، إشادة كبيرة باعتباره علماً يؤدي إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالي في اعترافاته (« المنقذ من الضلال ») عن المنطق من بين العلوم التي تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه في ذاته على الدين . فأية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحد وأشكال القياس مثلاً ، حتى يحدد المنطق وينكر ؟ أن هذا الإنكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذي يمجده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

(١) ولكنه على كل حال قد أُلّفه وهو في سن متقدمة ، فإن الغزالي يشير في الخاتمة إلى أنه بحث في المنطق في معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد نشر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال في حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعاً لهذا يظهر أن الكتاب الذي نُحِن بصادده أقدم من التحرير النهائي لكتاب « المعيار » الذي نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً في « التهافت » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره ملحقاً لكتاب « التهافت » .

(٢) « محك النظر » (طبع النعساني والقباني ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع) .

(٣) كذلك في الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمي المسمّاة « برسالة الوعظ والاعتقاد » (= بروكلمن ج ١ ص ٤٢١ ، برقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ما ورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : الدّمي) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالي صديقه نفس الرجاء فيقول : « [وهأنا . . . مقترح عليه] أن لا يخليني عن دعوات في أوقات خلوته ، وأن يدان الله تعالى أن يريني . . . » . وهذا الرجاء نفسه يتكرر بنصه في مقدمة « معيار العلم » ، وفي « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظالماً ولا يعدلون . وذلك أنهم « يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) » ، فيتعجل ويقع في الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بإدراكه حقيقة علومهم الإلهية^(١) .

تلك هي الأخطار التي قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شيء . وليس في هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالي متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية :

- ٦ -

إلا أن المعارضة في دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا في العصر الذي تلا الغزالي ، وكانت مرتبطة في هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجري ، باسم محدث من أشهر المحدثين في عصر بدء الانحلال . فالرواة يحدثننا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هي شخصية كمال الدين بن يونس الموصلی . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم^(٢) . فإلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والإنجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثننا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمت من نظير في معرفته بالرياضيات والطبيعات والعلوم

(١) « المنقذ » ص ١٠ و ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع فستفلا ، رقم ٧٥٧ (ج ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد

أورد هذا الكلام بتمامه السيكي في « طبقات الشافعية » ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ ،

الفلسفية . فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والإلهيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع . وعلمه بإقليدس وبطلميوس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربي وما يرويه التاريخ . وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا . ومن هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) الذي أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث^(١) . ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كي يتلقى على كمال الدين هذا دروساً في المنطق سرّاً إلا أنه على الرغم من ترده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لإفادته ، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذي كان اتجاه عقله اتجاها دينياً خالصاً . فلم يكن في وسع كمال الدين إلا أن يقول له : « يا فقيه ، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن » . فقال له : « ولم ذلك يا مولانا ؟ » فقال : « لأن الناس يعتقدون فيك الخير ، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الثمن إلى فساد الاعتقاد ، فكأنك تفسد عقائدهم فيك ، ولا يُحَصِّل لك من هذا الفن » . فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق ، وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان « يهتم في دينه ، لكون العلوم للعقلية غالبية عليه . وكانت تعتريه في بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم ، وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا .

أما ابن الصلاح الشهرزوري فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذي لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه ، بل صار خصماً لدوداً له باسم الدين . في تلك الإجابة التي أجاب بها على من سأله (ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه) : هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعليماً أو تعليمياً ؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام

الشرعية ؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها ، وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة ؟ يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها ، فيقول : إن « الفلسفة أسُّ السُّفهِ (١) والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، المؤيدة بالحنج الظاهرة والبراهين الباهرة . ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخلدان والحرمات ، واستحوذ عليه الشيطان . وأى فن أخزى من فن يُعنى صاحبه ويُظلم (٢) قلبه عن نبوة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة ، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة (٣) ، وعددناه مقصراً ، إذ هي (٤) فوق ذلك بأضعاف لا تحصى . فإنها ليست محصورة (٥) على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم ، بل تتجدد بعده (٦)

(١) تورية بالجزء الثاني من الكلمة : فل[سفة] . ويتلاعب أبو الفتح البستي بهذا اللفظ فيقول إن « فلسفة » أصلها « فلّ السفة » (ذكره الثعالبي ، « قيمة الدهر » [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٢) ، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضاً الفقيه أبو عمران الميرتلي في أبيات له هجاء فيها الفلاسفة (كتاب ألف باء [القاهرة ، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٢ س ٢٠) فقال :

لا خير فيما الفل أو له وآخره سفه

(٢) في المخطوطة : أظلم (ومؤلف البحث يقرأها : أظلم ، وهي قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق مع وضع الفعل في صيغة المضارع ، لأنه معطوف على « يعنى » ، ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية) .

(٣) راجع كتابي « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٢٨٥ تعليق رقم ٢ Muh. Stud عبد القادر الجيلاني ، « الغنية » (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ في الوسط : « وقد عدها أهل العلم ألف معجزة » .

(٤) غير موجودة في المخطوطة (وغير موجودة أيضاً في الطبعة المصرية) .

(٥) [في نص مؤلف البحث ، كما في الطبعة المصرية ، هكذا . ونحن نفضل قراءتها : « مقصورة » نظراً إلى حرف الجر (على)] .

(٦) في المخطوطة : على يتحدد [ومؤلف البحث يقرأها : وما يتجدد ، والقراءة التي أثبتناها هنا هي الموجودة في الطبعة المصرية ، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحیح يسهل استخلاصه مما هو وارد في المخطوطة] .

صلحهم على تعاقب العصور : وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات^(١) المتوسلين به في حوائجهم ومغوثاتهم^(٢) عقيب توسلهم به في شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يبعدها عاد ولا يحصرها حاد .
وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر : وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يُقتدى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برأ الله الجميع من معرّة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره^(٣) . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة ، والرقاعات المستحذرة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلاً . وما يزعمه المنطق للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعا وقع أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لاسباب من خدم نظريات^(٤) العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهم ، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ،

(١) في المخطوطة : واحيات [ومؤلف البحث يقرأها : وإخبات ، والقراءة التي أثبتناها هي الموجودة في الطبعة المصرية ، وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هي الصحيحة ، لأن (الإخبات) معناه الخشوع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و (إجابات) المتوسلين داخلة في معنى الكرامات والمعجزات ، كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فإن (الإجابة) أولى أن تقرأ (بالتوسل) .

(٢) (في الطبعة المصرية : إفاثاتهم) .

(٣) [في الطبعة المصرية : (أوصابه) ، والقراءة التي في نص مؤلف

البحث ، والتي أثبتناها هنا لعلها أن تكون الأصح] .

(٤) في المخطوطة : بطربات .

لتخمد نارهم^(١) . ويمحي آثارها وآثارهم . يسّر الله ذلك وعجله . ومن أوجب هذا الواجب عزّل من كان مُدرّساً بمدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والإقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله تكذّبه ، والطريق في قلع الشر قلع أصوله ، وانتصاب مثله مُدرّساً من العظام جملة ، والله تعالى ولي التوفيق والعصمة ، وهو أعلم^(٢) .

ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يهيبون ويستشهدون . ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالي ، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق في الفقهيات ، وإن لابن الصلاح على الغزالي مآخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق^(٣) .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأى السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الإسلامى إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير . والبيئة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ، ونعني به سيف الدين على الأمدى (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١ هـ) . وكان سيف الدين في أول اشتغاله حنبلي المذهب ، وقد درس على ابن المنى (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

(١) (مؤلف البحث يقرأها : « ليحى ديارهم » ، لأن في المخطوطة : « ليحى ديارهم » ، وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظراً إلى اضطراب الضمائر في ديارهم ، وآثارها ، وآثارهم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد في الطبعة المصرية) .
(٢) [نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار الكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١٧ ا (فهرست دار الكتب ج ٣ ص ٢٤٨) وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد نشرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، نشرتها إدارة الطباعة النيرية عن مخطوطة موجودة بمكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك بالقاهرة برقم ١٧٧٦] .

(٣) السبكي ؛ « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ؛ ص ١٣١ س ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة في العلوم الدينية والفقهية (وخصوصاً علم الأصول) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا^(١) مهماً ، وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، واشتهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية . مع أنه لم يكن في تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية^(٢) . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبل ص ١٢٨) ، ويذهب بمذهب الفلاسفة . وكتبَ محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه^(٣) . فلما رأى سيف الدين هذا التآلب عليه فرّ إلى الشام ، ودُعي إلى التدريس بإحدى مدارس دمشق . ولكنه عزل من بعد لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهرزوري .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الإيمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً ، أقل قسوة وشدة في أحيان أخرى . فرى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين ، هو تاج الدين السبكي (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بإزاء الفلسفة موقفاً مملوءاً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة . بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بإزاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة . ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به « جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشايخنا مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة » على حد تعبيره . أما المنطق فإن السبكي

(١) طبع الفصل الخامس بالصائبة من كتاب « أبكار الأفكار » له الذي ذكره بروكلمن ج ١ ص ٣٩٣ في مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص ٤٠٠ إلى ص ٤٠٣ ، وهي مجلة عربية شهرية تصدر في بيروت .

(٢) يقول ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، الذي أغفل ذكر اضطهاد الآمدي ، ما نصه : « وكان نادراً أن يقرئ أحداً شيئاً من العلوم الحكيمية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع فستفلك ، برقم ٤٤٢ (ج ٥ ص ٢٠)

لا يجرمه تحريماً تاماً ، وليس من شك في أنه فعل هذا حاسباً حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالي الذي كان السبكي يحمله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد ربح قواعده الشريعة في قلبه ، ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيهاً مفتياً مشاركاً إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية » ، أما من عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق^(١) . ومن المؤكد أن الإجابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضاً فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقي الدين بن تيمية الحنبلي الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان في موقفه بإزاء هذه المسألة التي نحن بصددتها مستقلاً عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأي العدائي في الفلسفة وارد في معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلاسفة » . أوصى تلميذه شهاب الدين أتباع الشيخ بها في رسالة التعزية التي كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة^(٢) . وكتب ابن تيمية أيضاً كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان »^(٣) ، لخصه جلال الدين السيوطي في كتاب موجود في مجموعة مخطوطات فارتنر برقم ٤٧٤ في مكتبة جامعته لبيد^(٤) .

(١) « معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكي ، طبع مهران ص ١١١ . يشير السبكي في هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين في علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً في « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالي ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة في مجلة « المنار » المجلد العاشر من ص ٦١٦ إلى ص ٦٢١ .

(٣) [يوجد بالهند مخطوطتان لكتاب لابن تيمية في الرد على المنطق اليوناني ذكر

سليمان ندوي في البحث الذي كتبه في مجلة « الحضارة الإسلامية » ج ١ سنة ١٩٢٧

Islamic Culture أن اسمه « الرد على المنطقيين » وقد نشر بالهند (بمبلي سنة ١٩٤٩) ،

كما نشر له بمصر كتاب « نقض المنطق » ، القاهرة سنة ١٩٥١ وتلميذه ابن قيم الجوزية

رأى مثابه في كتابه « مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » ج ١ ص ١٥٧ -

١٥٨. القاهرة ، مطبعة صبيح] .

(٤) راجع كتاب عن الظاهرية ص ١٣٠ . [وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٩٤٣ عن نسخة بالأزهر ، ولكن هذه الطبعة حافلة بالأخطاء] .

وهذا السيوطى يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق ،
 فيقول فى ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت فى مبادئ
 الطلب قرأت شيئاً فى علم المنطق : ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن
 ابن الصلاح أفتى بتحريمه ؛ فتركته لذلك . فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ،
 الذى هو أشرف العلوم^(١) » . ويظهر أن السيوطى قد أظهر عداؤه للمنطق
 فى مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة^(٢) التى تبادلها هو
 ومحمد بن عبد الكريم المغيلى الفقيه التوائى المتعصب ، وكانت تدور حول هذا
 الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلاً اسمه كافور كتب
 كتاباً عنوانه « الفرقان » - والكتاب وصاحبه غير معروفين تماماً - فيه
 تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطى ، وقد كان على اتصال
 بالبيئات الدينية فى داخل إفريقيا^(٣) ، بهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هب
 الفقيه التوائى ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد^(٤) ، للدفاع عن
 المهاجم فى رسالة منظومة ، بينما السيوطى فى رده المنظوم الذى أرسله
 إلى توات قد برر سلوكه فى هذه المسألة بقوله إن المنطق - وهو فضلاً
 عن ذلك من علوم اليهود والنصارى - علم يحرم الاشتغال به ، وأنه
 لا يحق لإنسان أن يسمى كتاباً اتجهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ،

(١) أورده مويرزنجيه فى طبعته لكتاب « طبقات المفسرين » للسيوطى ص ٦
 السطر الأخير .

(٢) من كتاب « نيل الابتهاج » لأحمد بابا السودانى المطبوع فى كتاب « تعريف
 الخلف برجال السلف » ، طبع أبى القاسم محمد الحفناوى ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦)
 ص ١٦٩ وص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدتين .

(٣) راجع بحثى « فى مميزات . . السيوطى وتآليفه » الذى ظهر فى « محاضر جلسات
 أكاديمية فينا » SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧

(٤) راجع « مجلة الدراسات اليهودية » ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ وما يليها . ثم
 « مجلة العالم الإسلامى » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ وص ٢١١ Rev du monde mus.

فهذا الاسم خاص بالكتاب الكريم فحسب^(١) .

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأي القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأي الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الإسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهري (شرح إيساغوجي) والكاظمي (الشمسية) والأخضري^(٢) وغيرهم ممن ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب - ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً - فى التدريس بجانب العلوم الإسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلسفة الأرسططالية كمرشد يسير على منهج قويمة ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضالة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهرزورى مما كشف عنه حديثاً^(٣) البحث فى المذهب الكلامي الذى تضمنه كتاب السنوسى^(٤) (المتوفى سنة ٨٩٢)

(١) [والسيوطى عدا هذا كتاب هو أهم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق ونفقه فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل السيوطى . والذي نبه إلى وجودها هو أستاذنا الجليل المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى إلى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو « القول المشرق » ضمنه أقوال أئمة الإسلام فى ذمه وتحريمه كما يشير أيضاً إلى الكتاب المذكور هنا آنفاً ونعني به تلخيصه لكتاب ابن تيمية (نصيحة أهل الإيمان) ، واسم هذا التلخيص « جهد القرية فى تجريد النصيحة » .

(٢) بروكلمن ج ١ ص ٤٦٤ - ص ٤٦٦ ، ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٣) ماكس هورتن ، (السنوسى والفلسفة اليونانية) ، فى مجلة (الإسلام) سنة ١٩١٥

المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ - ص ١٨٨ Max Horten, "Sanusi und die Griechische Philosophie"

(٤) بروكلمن ج ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم « السنوسية » : فإن هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية .
وكتابه هذا قد نال مركز السيادة في المدارس السنية في الإسلام .

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية بوصفه
علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متون في هذا العلم ، بل وضعت
فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التي لاتزال شائعة في
الشرق^(١) . ومنذ قرن أو يزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين في القاهرة
وكان كثير التأليف مشهوراً في زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك
شرحاً عليه^(٢) .

وإنما لرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم
الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات
النظرية التي صدرت عن المتعصبين المتزمطين من رجال الدين في الإسلام
لم يكده يكون لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والكفاح
الذي قمنا بعرضه في هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال .
أما اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها
الحاضرة بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ما تطورت ، ولا يشعرون
في أنفسهم بشيء من المعارضة لها والسخط عليها .

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطيب المشهور محمد بن زكريا الرازي (توفي حوالى سنة
٣١١ - ٣٢٠) قصيدة تعليمية في المنطق . فالفهرست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة في
المنطقيات » (ص ٣٠١ س ٢٤) .

(٢) « شرح فظمه لأشكال المنطق » ، على مبارك ، « المخطوط الجديدة » ج ١٢ ص ١١ ،
س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقة

- ١ -

من كتاب « طبقات الحنابلة » لابن رجب الحنبلي ، مخطوطة مكتبة جامعة ليهتنسك برقم ٣٧٥ ، برمز D.C. ، برقم ٧٠٨ في فهرست فولرز ورقة ١١٥ : ١

« إسماعيل بن علي بن حسين البغدادي الأزجى المأموني ، الفقيه الأصولي المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب فخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة^(١) . واشتهر تعريفه بغلام ابن المنى . ولد في صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبي الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أواحد زمانه في علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة يجامع القصر يجمع إليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف في الخلاف والجدل : منها « التعليقة » المشهورة ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجنة المناظر » في الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبي الجيش المقرئ . وولاه الخليفة الناصر النظر في قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم في ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان »^(٢) . وكذلك ابن النجار^(٣) مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام في المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ذكره الفهرست ص ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب في التاريخ لسبط ابن الجوزي (بروكلمن ج ١ ص ٣٤٧) وقد نشر

جزءاً منه ج . ر . ر . (نسخة ماثلة لمخطوطة في جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ .

راجع اندروز ، في (مجلة الجمعية الآسيوية الملكية) سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس في منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال : ورُتّب ناظراً في ديوان الطبّق مُدبّدة ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن في دينه بذلك^(١) . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطيب النصراني ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصاري . قال : وسمعت من أئق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وأرسطاطاليس . قال : وسألنا بعض تلامذتنا الحصريين به عن ذلك ، فما أثبتته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً في دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويذمهم ويطعن عليهم . ومما أنشده ابن النجار من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ترى كفته مضمومة وقت^(٢) وضعه
ويبسطها عند المات إشارة إلى صفّرها مما حوى بعد جمعه
وتوفي في ربيع الأول سنة عشر وستمائة ، كذا ذكرها ابن القادسي^(٣) ،
وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفي في يوم الثلاثاء من ربيع الأول
ودفن من يومه بداره بدرب الحب (هكذا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب
حرب^(٤) ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسي في تاريخه أنه وُجد ببغداد

(١) في الأصل : بدال .

(٢) وهناك قراءة في الهامش هي : عند .

(٣) لم أستطع أن أحصل علّ معلومات مفصلة عن كتابه الذي يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلاً ما ذكرناه في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعليق رقم ٤) .

(٤) راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلمة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودى ، وأسلم فجُمع
الفقهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقل إن الفخر إسماعيل غلام ابن المني قال :
والإسلام يتجب ما قبله .

— ٢ —

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ :

« وكان أديباً . كيدساً ، مطبوعاً ، عارفاً بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير
ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل
إن والده رأى عليه يوماً ثوباً بخاريّاً فقال : والله هذا عجب ! ما زلنا نسمع
البخارى ومسلم ، وأما البخارى وكافر فما سمعناه ، وكان أبوه كثير الحجون
والمداعبة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضاً غير ضابط للسانه ، ولا
مشكوراً^(١) فى طريقته وسيرته ، يرمى بالفواحش والمنكرات . وقد جرت
عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وحُكِمَ بفسقه ، وأحرقت كتبه . وكان
سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره .
فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وتمكن ، شنت عليهم
وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسطة . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ،
وأخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب
السحر والنارنجيات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ
الدار ، العلماء والفقهاء ، والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم .
وقرئ فى بعضها مخاطبة زُحل ، يقول : « أيها الكوكب المضى المنير ! أنت
تدبر الأفلاك ، وتحى وتميت ، وأنت إلهنا » ، وفى حق المريخ من هذا
الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطك ؟ قال : نعم . قال
لم كتبه ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقده . فأمر بإحراق كتبه . فجلس

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضي القضاة والعلماء ، وابن الجوزي معهم على سطح مسجد مجاور للجامع
 الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموها تحت المسجد ناراً عظيمة ، وخرج الناس من
 الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر
 ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبة الكواكب ونحوها ، ويقول
 العنوا من كتبه ، ومن يعتقده ، وعبد السلام حاضر . فيصيح العوام باللعن .
 فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بل وإلى الإمام أحمد ، وظهرت الأحقاد
 البدرية^(٥) . وقال الخصوم أشعاراً . منها قول المذهب الرومي ، ساكن
 النظامية :

لى شِعْرٌ أرق من دين ركن الدي ن ، عبد السلام لفظاً ومعنى
 زُحلي^(٢) يشنى عليا ويهوى الحر ب حقداً عليه^(٣) . . . وضيفنا
 منحت النجوم ، إذ رام سعداً وسروراً ، نحساً وهماً وحزناً
 سار لإحراق كتبه سير شعري في جميع الأقطار سهلاً وحزناً
 أيها الجاهل الذي جعل الحق م ضلالاً وضيع العمر غيبنا
 رُمْتُ ، جهلاً ، من الكواكب بالتخيير^(٤) عزاً ، ونلت ذلاً وسجناً
 ما زُحيل^(٥) وما عطارده والمير يخ والمشتري تُرى يا معنى ؟
 كل شيء يودي ويَفنى سوى الله إلهي ، فإنه ليس يفنى

ثم حكم القاضي بتفسيق عبد السلام ورمى طبلنسانه . فأخرجت مدرسة
 جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب ، وفوّضت إلى الشيخ أبي الفرج ابن

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة إلى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى
 أن الحاضرين تحمّسوا للإسلام وثاروا من أجله ، كما تحمّس أهل بدر من المسلمين .
 إلا أنه يشكّلها بفتح الدال ، وسواب النسب إلى موقعة بدر أن تكون الدال ساكنة
 كما أثبتناه] .

(٢) منصوب في الأصل .

(٣) هنا نقص يختل معه الوزن ؛ ولعل الصواب هو : حقداً على علي .

(٤) في الأصل : بالتخيير .

(٥) كذا في الأصل ؛ والصواب : زحيل .

الجوزى ، فذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى وذكر معناه ابن القادسي ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وأن الإسلام حق ، وما كان فيه باطلاً . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، وردّ ما بقي من كتب عبد السلام التي أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبي الفرج بسعفي عبد السلام: هذا كما تقدم ذكره^(١) . ونزل معه عبد السلام في السفينة إلى واسط . واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط عقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه تصرف في وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتب محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسط . ورجع عبد السلام .

(١) لإكمال ما ذكرناه قبل ص ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الديني ، يجدر بنا أن نورد الموضوع الوارد هنا بنصه : في الورقة ٩٥ ب ما يلي :

« فلما ولي الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضياً خبيثاً ، سعى في القبض على ابن يونس وتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ! فإنه ناصبي من أولاد أبي بكر ، فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدى ، واحترقت كتبى بمشورته . فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى الشيخ أبي الفرج ، بل قد قيل إنه كان يقصد أذاه ، وقيل إن الشيخ ربما كان يعرض في مجالسه بدم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ عليه ، وختم على كتبه وداره ، وشتمت عياله . فلما كان في أول الليل ، حمل إلى سفينته ، وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تخفيفة ، فأحدر إلى واسط ، وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكفى من عدوى لأرميه في المطمورة الخ » .

ويل ذلك ذكر سجن ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم إطلاق سراحه ، ورد اعتباره .

تخرج باللغات السامية على كبار أساتذتها في بودابشت ، وليزيج وبرلين ، وليدن ، ولما نبه ذكره عين أستاذاً محاضراً في كلية العلوم بجامعة بودابشت (١٨٧٣) ، ثم أستاذ كرسى (١٩٠٦) ، وانتدبه الحكومة للقيام برحلة إلى سوريا (١٨٧٣) ، فصحب فيها الشيخ طاهر الجزائري مدة ، ثم تركها إلى فلسطين ، ومصر (١٨٧٣ - ٧٤) حيث تضرع من العربية على شيوخ الأزهر ولا سيما الشيخ محمد عبده مترجماً بزهم تضرعه من أصول اللغات السامية ، واشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكرية تحقيقاً فريداً في باب ، فقد من أعلام المستشرقين ، واعترف له عظماءهم بطول الباع وصدق النظر والبعد عن الهوى .

وقد انتخب عضواً في مجمع العلوم المجرى (١٨٩٣) ، وفي مجامع علمية عديدة ، ونال لقب دكتور شرف من جامعتى أدنبرا ، وكمبريدج . وحاضر في مؤتمر المستشرقين بليدن عن مذهب داود الظاهري (١٨٨٣ -) وكان قد جمع كعبه ، وكتب ابن حزم ونشر جزءاً من الأبطال لابن حزم) ، وحاضر في مؤتمر المستشرقين بهامبورج عن المرائى عند العرب (١٩٠٢) ، وأنشأ عن الإسلام مقالات رصينة في المجلات الآسيوية والغربية بالألمانية والفرنسية والإنجليزية والروسية والمجرية والعربية .

أما أشهر كعبه فقد صنفها بالألمانية والفرنسية والإنجليزية ، وقد صنف كتاباً لتكريمه (١٩١٠) وآخر لذكراه (١٩٤٨) وجمع بيرنات هيلر فهرس آثاره في كتاب (باريس ١٩٢٩) .

وكانت له مكتبة أريت على ٤٠ ألف مجلد في العلوم والفقه والفلسفة والفنون واللغة والأدب أسبغ على القسم الشرقى منها قيمة علمية بما علقه عليه من الحواشى والاستدراكات والتحقيقات ، وأضاف إليها نسخاً تبلغ الآلاف عدا مقالات المجلات العلمية التى أهداها إليه المستشرقون من جميع أنحاء العالم تقديراً لعلمه واعترافاً بفضله .

آثاره : وافرة متنوعة نفيسة ، عن الإسلام ، وفقهه ، والأدب العربى ، أشهرها : اليهود ، بالإنجليزية (ليزيغ ١٨٧٠) وآداب الجدل عند الشيعة ، بالألمانية (ليزيغ ١٨٧٤) والأساطير عند اليهود (ليزيغ ١٨٧٦) ، ثم ترجمه إلى الإنجليزية (١٨٧٧) ، والإسلام ، بالألمانية ، وهو كتاب لم يضارع حتى الآن على ما فيه من هفوات في مقارنة التوحيد (بودابشت ١٨٨١ - هابدلبرج ١٩١٠) ثم نقله أرن إلى الفرنسية بإشراف المؤلف بعنوان :

العقيدة والشريعة في الإسلام ، باريس ١٩٢٠ ، ثم نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى ، والأستاذ عبد العزيز عبد الحق (ودرس في الإسلام ، في جزأين كبيرين) هاله (١٨٨٥ - ٩٠) ، وبحث فلسفي في فقه اللغة العربية بالألمانية في مجلدين (ليدن ١٨٩٦) ، ونشر ديوان الخطيئة بشرح السكري متناً وترجمة مع تعليق عليه (ليزيغ ١٨٩٣) ، ونقل إلى الألمانية كتاب توجيه النظر إلى علم الأثر لصديقه الشيخ طاهر الجزائري (١٨٩٨) .
ونشر كتاب المعمرين للسجستاني (ليدن ١٨٩٩) والعقائد والشرائع عند المرجئة (١٨٩٩) والقدرية والمعتزلة (١٨٩٦) وجزءاً كبيراً من كتاب المستظهرية في فضائح الباطنية ، وفضائل المستظهرية للغزالي بمقدمة في ٨١ صفحة (ليدن ١٩٠٦) ، ثم كتب عنه بالألمانية فصلاً في ١١٢ صفحة) .

ومن بحوثه الممتعة : مقالة من كتاب إسرائيلي في أسماء الله الحسنى (ليزيغ ١٨٩٣) ، وتفسير بعض أسماء الله السريانية التي وردت في القصيدة الجملجوقية (الدراسات الشرقية لنولدكه ١٩٠٦) ، ودواوين القبائل (المجلة الآسيوية البريطانية ١٨٩٧) ، والخطيب عند العرب (الصحيفة الشرقية لفيينا ٦ ، ٩٧) ، والتقية في الإسلام (ملحق المجلة الشرقية الألمانية ١٩٠٦) .

وفي المجلة الشرقية الألمانية : ديوان الخطيئة ، والكتابة في الجاهلية ، وأمثال العرب ، والصحيفة الكاملة المنسوبة إلى زين العابدين ، والشيعية ، وكتاب الملل والنحل ، وفتوى من الفتاوى ، وابن أبي العقب (١٨٩٧ - ١٩٢١) ، وله بالفرنسية : رسالة في السامري ، وعجل الذهب (المجلة الأفريقية ، ثم على حدة) ، ومنوعات يهودية عربية (مجلة الدراسات اليهودية ١٩٠٦) ، والحديث في الإسلام (الدراسات الآشورية ١٩٠٩) ونبذة عن إيمان العرب (منوعات ديرنبورج ١٩٠٩) .

وفي الإسلام : إخوان الصفا (١٩١٠) ، ومربع (١٩١١) ، وفخر الدين الرازي (١٩١٢) ، ورسالة الحسين بن منصور الحلاج نقد فيها كتاب الطواسين لما سبينون بأسلوب لم يسبق إليه (١٩١٣) ، والبخاري (١٩١٥ - ١٦) ، والمعتزلة والمترادفات العربية (١٩١٨) (١٩١٥ - ١٦) ، وأسماء العرب (١٩٢٨) ، وفي غيرها : تكميم الأولياء في الإسلام (عالم الإسلام ١٩١١ - ٢١٢) ، ودراسة عن النبي (المجلة الآسيوية البريطانية ١٩١٢) ، والإجماع (مجمع علوم الفلسفة والتاريخ ١٩١٦) ، وعيادة المريض (الدراسات الآشورية ١٩١٨ - ١٩) ، والبدعة (نشرة الدراسات العربية ١٩٤٢) .

١ محمد والإسلام

١ — منذ أن أصبح الدين يُدرس ، على أنه موضوع علم مستقل ، شرع الباحثون يتساءلون عن أصله من الوجهة النفسية ، وتقدموا بإجابات مختلفة عن هذا السؤال .

هذا هو العالم الهولندي تيليه C. P. Tiele ، أحد مشاهير مؤرخي الأديان ، قد استعرض في محاضرة له ألقاها بأيدنبورج سلسلة نموذجية من هذه الإجابات ، ونقدها نقداً علمياً^(١) ، وهذه الإجابات هي : إن أصل الدين هو حيناً الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسببية ، [و انتهاء الأسباب إلى سبب أخير أو علة نهائية 'علياً] ؛ وحيناً هو شعور الإنسان بتبعيته لقوة عليا ؛ وحيناً حدس اللانهائي ؛ وحيناً الزهد في العالم واطراحه ، هذا الزهد الذي نرى فيه تأثيراً يسود المرء ويغلبه على أمره — كل من أولئك ، يمكن أن تتعرف فيه أصل الدين وجرثومته .

واعتقد أن هذه الظاهرة ، من ظواهر حياة الإنسان النفسية ذات طبيعة مركبة معقدة تجعل من العسير أن نرجعها إلى سبب واحد . فنحن لانعرف الدين ، أول ما نعرفه ، مجرداً وخالصاً مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة ؛ بل إنه ليظهر في أشكاله العالية العميقة ، قليلاً أو كثيراً ، بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية .

وفي مختلف الظواهر التي تعمل على ظهور الدين نرى أحد محركات الدوافع الدينية ، السابق ذكرها ، قد يتخذ مركزاً ممتازاً بين الدوافع الأخرى التي تعمل متعاونة معه . فالأديان ، منذ الخطوات الأولى لنموها ، كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعامل الذي يأخذ في سيادة العوامل الأخرى ، في الفترة التي ينمو فيها الدين ، بل وفي أثناء حياته التاريخية . وهذا الرأي صحيح حتى فيما يتصل بصور الأديان التي نشأ عنها إلهام فردي .

والدين الذى سنشرع فى درس حياته التاريخية فى هذه الفصول ، قد دل على أساسه الرئيسى وطابعه الذاتى ، وذلك بالاسم الذى أطلق عليه منذ بادىء الأمر ، والذى لا يزال يحمله وهو يتابع رسالته فى قرنه هذا الرابع عشر ، وهو الإسلام . فالإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله ، فهذه الكلمة تركّز أكثر من غيرها الوضع الذى وضع فيه محمد [صلى الله عليه وسلم] المؤمنين بالنسبة إلى موضوع عبادتهم [وهو الله] . إنها كلمة مصطبغة ، فوق كل شيء ، بشعور التبعية القوي الذى يحس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة ، والتي يجب أن يخضع لها وينزل فى سبيل ذلك عن إرادته الخاصة ، هذا هو المبدأ السائد فى هذا الدين ؛ فهو الذى يلهم أو يوحى جميع مظاهره وآرائه وصوره وأخلاقه وعبادته ، بل هو الذى يطبع العقلية التى يريد تثبيتها فى الإنسان . وذلك أكبر مثل للتدليل على صحة نظرية « شيليرماخر » التى ترى أن أصل الدين هو فى الشعور بالتبعية .

٢ — ومنهاج هذه الدراسة لا يدخل فيه بحث التفاصيل الخاصة المذهبية لهذا الدين ، والذى علينا هو أن نلقى ضوءاً على العوامل التى ساهمت فى تكوينه التاريخى . ذلك بأن الإسلام ، كما يبدو عند اكتمال نموه ، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكون بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم ، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيدياً ، حتى أخذ شكله السنى النهائى . وعلينا كذلك أن نتحدث عن التيارات التى أثرت فى اتجاهات نهر الإسلام ، لأن الإسلام ليس مذهباً واحداً ، بل حياته التاريخية تتأكد فيما نشأ فيه من اختلافات .

وهناك نوعان من التأثيرات التى تحدد الاتجاه الذى يسير فيه أى نظام من الأنظم مهما كان نوعه ولونه . هنالك أولاً ما فى النظام نفسه من قوى داخلية

* يجعل الإسلام كسائر الأنظمة تطور وتدرج من طريق النفس إلى الكمال فى عقائده وفقهه وغير ذلك . والإسلام كمل فى حياة الرسول عليه الصلاة والسلام بما جاء فيه من مبادئ وأصول وتفريع عليها ؛ وما دخل عليه من دخيل ، من اليونان وغيرهم ، لأن لم يوافق مبادئه فان المسلمين يبتذونه ويهجرونه ، ولا يمد هذا الدخيل فى الإسلام . وليس بصحيح — كما سيذكر فيما بعد — تأثر الفقه بالقانون الرومانى ، وما تأثر به العباسيون فى الأنظمة السياسية من قوانين الفرس مما خالف الحياة الإسلامية كان نعمة وبلاءاً عليهم . ولنقرأ فى كمال الدين فى عصر النبوة قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

ذاتية تعجّل نموه التاريخي ؛ وهناك ثانياً التأثيرات الروحية التي ترد عليه من الخارج ، وتضيف إليه ثروة جديدة وتجعله خصباً ، كما تعمل على أن يسير في طريق التطور . حقاً ، إن فعل التأثيرات الأولى قد أحسن به بلا شك في الإسلام وتاريخه ، ولكن أثر الضرب الثاني من هذه التأثيرات ، أي التأثيرات الروحية التي جاءت من غيره واستوعبها وتمثلها ، هو الذي يميز أهم عصوره في رأي الباحثين .

وبين ذلك إذا عرفنا أن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً بالأفكار والآراء الهلنستية ؛ ونظامه الفقهي الدقيق يشعر بأثر القانون الروماني ؛ ونظامه السياسي ، كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ؛ وتصوفه ليس إلا تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية . على أن من الحق أن تقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجبية كلها في بوتقة واحدة ؛ فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حُللت تحليلاً عميقاً ، وُبُحث بحثاً نقدياً دقيقاً .

وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته . فمحمد [صلى الله عليه وسلم] مؤسسه لم يبشر بمجديد من الأفكار ، كما لم يمدّنا أيضاً بمجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذلك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية* .

ولكن مؤرخ العادات مثلاً ، إذا حاول أن يحكم على ظاهرة من ظواهر التاريخ ، لا يوجه همه الأول إلى ناحية الطرافة . لذلك ، لكي نقدر عمل محمد [عليه السلام] من الوجهة التاريخية ، ليس من الضروري أن نتساءل عما إذا كان تبشيره ابتكاراً وطريقاً من كل الوجوه ناشئاً عن روحه ، وعما إذا كان يفتح طريقاً جديداً بحثاً . فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً (٢) من معارف وآراء دينية ، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية

* يقول إن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبشر بمجديد من الأفكار . والرسول عليه الصلاة والسلام قد جاء على فترة من الرسل وغواية وعمى من الأمم ، والناس في شرك وعبادات باطلة ، فهدى الناس وسن لهم الله على لسانه بما أوحى إليه ما كان فيه شفاء لهم وإخراج لهم من الظلمات إلى النور .

وغيرها (٣) التي تأثر بها تأثراً عميقاً ، والتي رآها جذيرة بأن توفظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه ؛ وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية * .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وأدركها بأيماء قوّته التأثيرات الخارجية ، فصارت عقيدة الطوى عليها قلبه ، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيّاً إلهياً ، فأصبح — بإخلاص — على يقين بأنه أداة لهذا الوحي . لايزيد أن نتتبع خطوة بخطوة المراحل « الباثولوجية » التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيته في نفسه . ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها « هارناك » عن « الأمراض التي تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم ، والتي يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة ، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات ، ومن ذلك حمية النبي أو الحوارى (٤) .

ويمكننا أن نلقى نظرة عامة شاملة على الأثر التاريخي القوى الذي قامت به الدعوة إلى الإسلام ، وخاصة أثرها في الدائرة القريبة التي كان تبشير محمد موجهاً إليها بطريق مباشر قبل غيرها . حقاً لا جدّة أو طرافة في هذه الدعوة ، ولكن قد استعيض عنها بأن محمداً قد بشر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة ، وبعقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق صالح الجماعة الخاصة ، وقد كان في ذلك كله مظهراً لا إنكار الذات برغم سخرية الجمهور به .

والواقع أنه لم تكن أى نتائج تاريخية ذات بال عما أثاره بعض رجال الأديان قبل محمد من الاحتجاج على ما كان عليه قومهم ، وهو احتجاج كان بالعمل

* رى النبي عليه الصلاة والسلام — هنا وفي مواضع أخرى — بأنه استقى مفارقه من المصادر اليهودية والمسيحية . وقد نطق بهذه القرية المعاصرون للرسول ورد عليهم القرآن : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . وقد علل هنا إيمان النبي بنبوته تعليلاً ركب فيه حظه من المعرفة التي لا تسبو عن المادة ، ولا تعدو المحسوس . وهو بذلك يجانب الأنصاف ، ويتسم غارب الاعتساف . ثم يشير إلى عدم إمكان الوحي ، وأن أمر الأنبياء مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها ؛ والمؤمنون بالرسول على غير هذا . ويلاحظ أن الأوساط الأجنبية التي اتصل بها الرسول لا تعدو في التاريخ بحيرا الزاهب ، ولقد كان ذلك في جلسة والتقاء ، فهل تحدث هذا الأثر الذي لم يقو على إحداثه — كما يقول — نبى من الأنبياء قبله .

أكثر مما كان بالقول ضد الحياة كما كانت تتصورها أو تدركها الوثنية العربية .
وفضلاً عن هذا ، فأننا لا نعلم مثلاً ماذا كان نوع تبشير خالد بن سنان ، ذلك
النبي الذي ضيعه قومه ، بل كان حظه الاحتقار منه . الحق إذاً ، أن محمداً
كان بلا شك أول مصلح حقيقي في الشعب العربي من الوجهة التاريخية .

تلك كانت طرافته ، برغم قلة طرافة المادة التي كان يبشر بها .
هذا ، وفي خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط
استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه ، وهو منطوف في تأملاته أثناء عزلته .
ولم يل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية ، نراه
ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين . ومن الحق أن
نلاحظ أن الجماعة التي تقوم على حياة القبائل العربية وأعرافها وتقاليدها فحسب ،
لا يمكن أن يكون لها أخلاق عالية بسبب وثنياتها الغليظة الجوفاء .

لقد كان مسقط رأس محمد [مكة] مركزاً من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة
الأوثان والأصنام ، كما كان مقراً للكعبة المقدسة والحجر الأسود . ومع هذا
كانت المادية ، وكبرياء الجاهلية ، وتحكم الأغنياء في الفقراء ، هي المميزات السائدة
عند أشرف تلك المدينة ؛ الذين كانوا يفيدون من سدانة الكعبة فوائد مادية لها
خطرها ، إلى جانب ما كان في هذه السدانة من ميزة دينية وشرف قومي .

رأى محمد هذا ، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء ، وطمع الأغنياء ، وسوء
المعاملة ، وعدم المبالاة بالصالح العام وواجبات الحياة الإنسانية والأشياء الفاضلة
الباقية التي تقابل متاع هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها : « المال والبنون زينة
الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخيرٌ أملاً » (سورة
الكهف الآية ٤٦) . وعندئذ قابل بين هذه الأمور التي أثارت نفسه ، والأثر
الذي كان باقياً وحيثاً فيه ، وهو الأثر المدين به للتعالم التي سبق أن تلقاها
وتفتحت لها نفسه وأشر بها قلبه . وكان قد بلغ الأربعين من عمره ، وأخذ يقضي
وقته على ما تعود في الخلوة في الغيران المجاورة للمدينة [يريد مسقط رأسه أي
مكة] ، حيث كان نهياً للأحلام القوية والرؤى الدينية ، وتملكه شعور بأن الله
بدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم
ضلالهم من الخسران المبين . وبكلمة واحدة ، أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة
تدفعه إلى أن يكون مربياً لشعبه ، أي « منذرهم ومبشرهم » .

٣ — وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج في شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى *eschatologiques* ، كانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم ، وهذه التأملات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره . وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب ، الذي سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة ، أخذ يطبقه على الأمور التي يراها حوله ، والتي كانت تملأ نفسه استمزازاً ؛ فنراه يواجه عدم اكتراث سادة مكة وكبرياءهم وجبروتهم بإنذارهم بيوم الحساب القريب منهم ، ويرسم لهم بحروف من نار صورة البعث وصورة الحساب . وتفاصيل كل ذلك كانت تتمثل له في رؤاه الانجذابية في أشكال مروعة مخيفة : فالله رب العالمين ومالك يوم الدين يدعو إلى رحمته ، من أنقاض العالم المتهدم ، المخلوقات الخاضعة التي لم تعارض بالاحتقار والاستهزاء صوت المنذر المكروب ، ولكن أنابت إلى نفسها وارتفعت فوق عاطفة العجب والخيلاء ، بما لها من مال ومتاع وسلطان ، إلى عاطفة الإعجاب بتبعيةها لله الواحد اللانهائي رب كل شيء ومالك الأمر كله .

وهكذا أسس محمد دعوته إلى التوبة والندم والخضوع والإسلام على تمثيلات تتعلق باليوم الآخر قبل كل شيء . وحالة الإدراك هذه كان من نتائجها ، لا من أسبابها ، أن نبذ محمد الشرك الذي حطت عقائده من شأن القدرة الآلهية التي لا حد لها ، ووزعتها بين آلهة متعددين . إنه صدر في تبشيره في هذه الناحية عن أن من دعوه شركاء لله لا يمكن أن ينفعوا أو يضرُوا ، وأنه لا يوجد إلا مالك واحد ليوم الدين ، وليس هناك من يقاسمه شيئاً من سلطانه غير المحدود في إصدار حكمه النهائي الذي لا مردّ له . وهذا الشعور بالتبعية المطلقة الذي كان محمد يحس به بقوة ، لا يمكن أن يكون مُلهماً إلا من كائن واحد هو الله الواحد الأحد . لكن صورة اليوم المخيفة ، التي استوحى سماتها أو وقرت في ذهنه بصفة خاصة من الأدب الديني للمحرفين ، لم يكن هناك أمل يقابلها في مملكة تكون في المستقبل للسموات . فمحمد منذر بنهاية العالم ، ويوم الغضب والحساب ؛ ولهذا نراه في نظريته الخاصة بالدار الآخرة يميل إلى جانب التشاؤم ،

أما التفاؤل فهو نصيب المصطفين للجنة دون غيرهم ، ومن ثم لم يبق له بريق من
الأمل في هذا العالم الأرضي *

إذاً ، ما كان يبشر به خاصاً بالدار الآخرة ليس إلا مجموعة مواد استقهاها
بصراحة من الخارج يقيناً ، وأقام عليها هذا التبشير . لقد أفاد من تاريخ العهد
القديم — وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء — ليدكر ،
على سبيل الإنذار والتمثيل ، بمصير الأمم السالفة الذين سخرُوا من رسلهم الذين
أرسلهم الله لهدايتهم ووقفوا في طريقهم ** . وبهذا انضم مجد إلى سلسلة أولئك
الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخاتمهم .

وإلى القارىء أهم ما يشمله أقدم أجزاء هذا الكتاب الموحى به ، المعروف
باسم القرآن ، والذي هو أيضاً أثر من آثار الأدب العالمى : صور مرسومة
بالوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير ؛ حض على إعداد المرء نفسه لهذا
اليوم بترك الكفر ونبذ الحياة الدنسة التى كان يحياها أولاً ؛ قصص عن سلوك
الأمم القديمة نحو من أرسل إليها من الأنبياء والرسل وعن مصايرها ؛ تدليل ،
بخلق العالم وتكوين الانسان تكويناً عجيباً ، على قدرة الله المطلقة وتبعية
المخلوق له ، حتى إن الله يستطيع أن يميتة ويبعثه كما يشاء . والكتاب مكون
من مائة وأربع عشرة سورة ، بعضها طويل وبعضها قصير ، وثلاث هذه السور
يرجع فى عهد ، إلى السنوات العشر الأولى وهى الفترة التى كان يعمل بمكة فيها .
٤ — وسوف لا أقص هنا تاريخ نجاحه وفشله . إنما أذكر أن عام ٦٢٢ م كان
مستهل تاريخ الاسلام . لقد هاجر النبي ، مدفوعاً بسخرية قومه ، إلى يثرب ،
وهى المدينة الضاربة إلى الشمال ، والتي يظهر أهلها أكثر استعداداً لقبول

* ذكر — هنا وفيما قبل — أن الرسول فى مكة كان حديثه حديث من استولت عليه الرؤى
المشعبة بالدار الآخرة ، وما يكون فيها ، وأنه كان مقصوداً على الإنذار والتخويف . وقد كان أهم
ما يشغل الرسول فى تلك الحفبة التوحيد وحجاج المفكرين ، وقد كان ينزل فى تلك المدة من الآداب
الاجتماعية والأحكام ما يقتضيه الحال ؛ وترى أن سورة الأعراف مكة ، وفيها : (يا بني آدم
خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا) وفى سورة الأنعام المسكية كثير من
الأحكام : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) ،
وفيها : (قل تعالوا أتتل ما حرم ربكم عليكم ...) الآيات
** ذكر أنه استفاد من العهد القديم ومن قصص الأنبياء . فهل برهن على هذا ؟ إن هذا قول
بلا دليل أو شبه دليل ، فلا يستحق عناء المناقشة !

ما يتعلق بالنظام الديني من عواطف وإحساسات ، وذلك لأنهم في أصلهم من جنوب الجزيرة العربية . وفضلاً عن هذا ، فإن الأفكار التي كان يبشر بها كان من الواجب أن تظهر أقل غرابة لديهم ، إن لم تكن مألوفاً أكثر لهم ، إذ كان للدين اليهودي ممثلون كثيرون بينهم . وكان من ذلك ، وللعون الذي بذله أهل هذه المدينة للنبي وأصحابه المهاجرين معه ، أن صارت يثرب « المدينة » أي مدينة الرسول ، وظلت تحمل هذا الاسم حتى الآن . وفي هذه المدينة استمر الرسول يظهر أنه مُوحى له بواسطة الروح الإلهي ، كما أن الجانب الأكبر من القرآن نراه يحمل طابع وطنه الجديد .

ولكن إذا كان محمد في حالته الجديدة قد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها ، فإن تبشيره قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً ، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها ؛ بل إن تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضاً مجاهداً وغازياً ، ورجل دولة ، ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً . عندئذ اتخذ الإسلام باعتباره نظاماً شكله النهائي ، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقهى والسياسي .

والوحي الذي نشره محمد في أرض مكة لم يكن لبشير إلى دين جديد* . فقد كان تعاليم واستعدادات دينية نمتها في جماعة صغيرة ، وقوى في أفراد هذه الجماعة ، فهماً للعالم مؤسساً على الحكم الإلهي ؛ ولكن لم يحدد ، تحديداً دقيقاً حينئذ ، أشكال هذا الحكم أو مذهب .

لقد كان يطلب من المسلمين أن يكونوا من المتقين ؛ لكن هذه التقوى كانت تبدو في شكل شعار عملية زهدية كما كان الحال كذلك لدى اليهود

* يقول إن الوحي الذي نشر في مكة لم يكن لبشير إلى دين جديد ؛ هل صحيح هذا وفي سبيله قاوم رجال مكة وعذب المؤمنون ! كانت في مكة كل عناصر الدين الجديد : فيها التوحيد والصلاة والصدقة ومراقبة الخالق في عمل العبد وإذا كان من مقومات الدين المقاومة والتضحية ، فقد كان ذلك في مكة على أتم الوجوه ؛ وكانت في مكة الهجرة إلى الحبشة وغيرها من مظاهر الثبات والكفاح والاباء . وهو يقول بعد عن التنظيمات الاجتماعية : إنه قد وضعت مبادئ بعضها في مكة ، فكيف إذن لا يكون في مكة دين جديد ؟ على أنه يذكر في موضع آخر أن العقيدة الإسلامية في خطوطها الأولية ترجع إلى العصر المكي .

ولدى المسيحيين ، وفي شكل صلوات ذات ركوع وسجود ، وفي شكل امتناع اختياري عن الطعام والشراب (الصوم) ، وفي أعمال خيرية لم تحدد كیفياتها وأوقاتها وعددها تحديداً يقوم على قواعد دقيقة . وبالإجمال ، فإن الحدود الخارجية لمجتمع المؤمنين كانت لم ترسم بعد .

إنه في المدينة فقط ظهر الاسلام نظاماً له طابع خاص* ، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافئة ؛ إنه في المدينة قامت طبول الحرب التي تردد صداها في جميع أزمنة التاريخ ، ووعاها التاريخ فيما وعى . في المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة ، والذي كان يدعو [لله ودينه] في وسط فريق صغير من أتباعه ، والذي شرّد عن الوسط الذي يسوده أشراف مكة ، والذي كان خاضعاً مساماً** ؛ صار هذا الرجل — وتلك كانت حالته — ينظم أعمالاً حديثة ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب ، ويضع قوانين لتنظيم الأموال والمواريث ، بعد أن كان زاهداً في المال وجمعه . نعم ، إنه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة وأمورها ومتاعها ، لكنه مع هذا أصبح يعلى القوانين ويضع الترتيب لأمور الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية . عندئذ أعطيت القواعد التي تنظم السلوك في الحياة شكلاً ثابتاً ، وهذه القواعد هي التي اتخذت أساساً للتشريع التالي . على أن بعض هذه النظم كانت قد وضعت في صور أولية في مواعظ مكة ، أي وضعت مبادئها ، ثم نقلت هذه المبادئ مع المهاجرين المكين إلى مدينة النخل في شمال الجزيرة العربية .

* يقول : إن الاسلام ظهر في المدينة ... والاسلام وليد مكة ، وقد تربى رجال الاسلام في مكة على صفات المسلم الحقيقي ، ومن ثم كان للمهاجرين الذين كانوا في مكة من المزايا المكتسبة ما لم يدركهم فيها من آتى بعدهم .

** ليس بصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان في مكة خاضعاً مسلماً . فما خضع قط ، وحديثه مع عمه أبي طالب وقد عرض عليه سادة قريش أن يؤتوه أقصى ما يتمناه من في وسطه من مال وجاه ودنيا معروف غير منكر . وليس بصحيح ما يشعر به كلامه أنه عليه السلام في المدينة انقلب محباً للمال جماعاً له ، وقد كان في مكة فيه من الزاهدين . فكم حيزت له أموال في المدينة ففرقها ، ولأنما وضع الأنظمة المالية للجماعة الاسلامية ، وأمر الدين وأمر الدنيا مقترنان في الفريضة الاسلامية ، وقد وضع لسير الانسان في حياته كلها تقاليم وأحكام ، وكلف المؤمن أن يزن كل عمل من أعماله بميزان الشرع ، فالتحدث عن شئون الآخرة لا يبتعد — كما توهمه عبارته — عن شئون الدنيا والنظام الاجتماعي .

من أجل ذلك لنا أن نقول إنه في المدينة على الأحرى وُلد الإسلام ،
ففيها رسمت الخطوط الرئيسية لحياته التاريخية . ومن ثم كان كلما تطلب الأمر
تجديداً دينياً في الإسلام لا يجدون بُدّاً من اللجوء إلى سنة المدينة ، حيث
بدأ محمد مع الصحابة تحقيق حياة مطابقة لما جاء به من دين ومذهب ، وسنعود
فيما بعد إلى هذه النقطة .

فالهجرة إذاً في تاريخ الإسلام مرحلة هامة ، لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير
الامة الخارجى ، بل هى مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة . وإنها ليست فقط
نقطة السير التى قام منها فريق صغير من صحابة النبي الذين وصلوا سالمين
إلى المدينة ، بكفاح ضد خصوم النبي ، وبحروب متوالية تُوجت عام ٦٣٠م
بفتح مكة وإخضاع الجزيرة العربية كلها فيما بعد ؛ إنما مع هذا كله أيضاً مرحلة
من مراحل تكوين الإسلام الدينى .

إن العصر المدنى قد أدخل تعديلاً جوهرياً حتى في الفكرة التى كوّنتها مجد
عن طابعه الخاص ؛ ففي مكة كان يشعر أنه نبي يتم برسالته سلسلة رسل التوراة ،
وأن لهذا عليه — مثل أولئك الرسل — أن يقوم بإنذار أمثاله في الإنسانية
وإنقاذهم من الضلال . أما في المدينة ، وقد تغيرت الظروف الخارجية ، فقد
تغيرت مقاصده وخطته واتجهت اتجاهات أخرى كذلك بحكم تلك الظروف
الخارجية . ولا غرو ! فقد وُجد في بيئة تختلف عن بيئة مكة ، فكان هذا مما
جعله يرفع إلى المقام الأول مظاهر أخرى من مظاهر رسالته النبوية .

إنه يريد الآن إصلاح دين إبراهيم وإعادته إلى أصله بعد أن نال منه التغيير
والإفساد ، وكان تبشيره مختلطاً ببعض التقاليد القديمة التى تتعلق بإبراهيم
[عليه السلام] ؛ فالشعائر التى أسسها قد سبق أن وضع أساسها إبراهيم .

* ذكر ان الرسول في المدينة غير طامع ومنهاجه عما كان عليه في مكة ، فقد كان في مكة
يعلم أنه يأتى بمن سبقه من الأنبياء ، أما في المدينة فيخرج على هذا المبدأ ، وهذا غير صحيح ؛
فأزال حتى توفاه الله يتفق مع من سبقه من الأنبياء في الأصول العامة للدين من التوحيد وعبره ،
واختلاف الفروع لا يعد خلافاً . ويذكر المؤلف أنه يدعو إلى إصلاح دين إبراهيم وتطهيره مما حاق
به ؛ وهذا حق في الأصول العامة ، أما في الفروع فهل يستطيع المؤلف أن يثبت هذا ؟ وهل
كيفية البلدات وأنظمتها في الإسلام كانت في عهد إبراهيم ؟ يبدو من المؤلف الاضطراب في هذه
الناحية ؛ فلنبي مهمة خارج على الأنبياء ، وهو مع هذا لم يأت بجديد بل أتى بدين إبراهيم !

لكنها حُرِّفت في خلال الأزمان والأجيال واتجهت نحو الوثنية . إذاً ، لقد أصبح يريد إقامة دين الله الواحد كما جاء به إبراهيم ، كما أنه بوجه عام كان مصداقاً لما سبق أن أوحاه الله لمن تقدمه من الرسل والأنبياء (٥) .

فتحريف الوحي القديم وغموضه ، اللذان أصبحا مناط شكواه ، صار لهما منذ ذلك الوقت أهمية كبيرة في تكوين فكرته عن رسالته النبوية وما تتطلب من واجبات . ذلك بأن بعض الذين مالوا عن دينهم الأول ، والذين كانوا يرغبون في مرضاته ، قد قوّوا فيه عقيدة أن أنصار الدين القديم كانوا قد حرفوا الكتاب* ، وأنهم أخفوا البشارات التي جاء بها أنبياء التوراة وأنبياء الانجيل عن ظهوره في المستقبل . وهذه الشكوى نرى جرئومتها في القرآن ، ومن بعده جاءت الكتب الإسلامية وتوسعت فيها توسعاً كبيراً .

والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً في الوحي المذني . لقد كان فيما مضى يعترف بأن الصوامع والبيع والصلوات تعتبر أمكنة عبادة حقيقية (سورة الحج : ٤٠) ، لكن الأمر تغير بعد هذا** ؛ كما صار رهبان

* ذكر أن الداخلين في الاسلام من الكنايين هم الذين قوا عند الرسول عليه الصلاة والسلام عقيدة أن الكنايين حرفوا في كتبهم مرضاة للرسول . وماذا كان مع الرسول من أسباب السلطان والريغات ؟ هذا اتهام من الكتاب لم يبرهن عليه ؛ اتهام للرسول ، واتهام لمن تبعه من المؤمنين ، بلا دليل !

** ذكر أن السورة ٢٢ اعترفت بالصوامع والبيع والصلوات أمكنة حقيقية للعبادة ؛ والآية التي يشير إليها قوله تعالى في سورة الحج : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » ، وهذا في موضوع الدافع للأذن بقتال المشركين دفعاً لهم عما يغنون من مقاومة الدين ومظاهره . والكنايون — مهما كانوا — أقرب إلى الاسلام من المشركين ، ومن ثم أقروا على الجزية وكان لهم بالتزامها أحكام المسلمين ، فالتصود أنه لبقاء مظاهر الدين وشعائره في كل عهد لا بد من دفع المشركين . وقد كانت الصوامع والبيع والصلوات معابد صالحة في أزمنتها ، وكان التعبد فيها بما صح من اليهودية والنصرانية مقرباً إلى الله ، وفي الاسلام بطل التعبد فيها . ولكن يقر منها ما التزم أهلها حكم المسلمين على ما هو مبين في الفقه ، فيحظر الاسلام في هذه الحالة أن ينالها أحد من المسلمين بسوء ؛ ويقول الزخضري : « دفع الله بعض الناس ببعض لإظهاره وتسليطه المسلمين منهم على الكافرين بالمجاهدة ، ولولا ذلك لاستولى المشركون على أهل الملل المختلفة في أزمنتهم وعلى متعبداتهم فهدموها ؛ ولم يتركوا للنصارى بيتاً ، ولا لرهبانهم صوامع ، ولا لليهود صلوات ، ولا للمسلمين مساجد . أو لغلّب المشركون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم (يريد أمة الدعوة) على المسلمين وعلى أهل الكتاب الذين في ذمتهم — لاحظ هذا القيد — وهدموا متعبدات الفريقين » .

المسيحيين وأخبار اليهود موضع مهاجمة منه ، وقد كانوا في الواقع أساتذة له** لذلك تراه لا يسلم بأنهم حريون بأن يكون لهم على أتباعهم سلطان شبه إلهي (سورة التوبة : ٣١) ، لأنهم أناس أنانيتون يضلون الناس ويصدونهم عن سبيل الله (سورة التوبة : ٣٤) . إلا أنه في موضع آخر يعترف صراحة بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين ، ويرى أن ميلهم الطبيعي للمؤمنين يقربهم إليهم أكثر من اليهود الذين رفضوا الإسلام رفضاً باتاً (سورة المائدة : ٨٢) ، كما يلوم أخبار النصارى لما أضافوه إلى الشريعة الإلهية (آل عمران : ٧٥) .

فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان .
٥ — وبديهي أن التغير الذي حدث في الطابع النبوي لمحمد ، قد أثر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي .

فمنذ أقدم روايات الكتاب قد مُنِّزَ بحق بين العنصرين ؛ فبين المائة والأربع عشرة سورة التي يشملها الكتاب ، ميز تميزاً واضحاً بين السور المكية والسور المدنية .

والبحث النقدي والبلاغي للقرآن يبرر هذا التمييز التاريخي بوجه عام . ففي العصر المكي جاءت المواعظ ، التي قدم فيها مجد الصور التي أوحىها إليه حيمته الملهبة ، في شكل وهمي خيالي حاد تلقائي ذاتي ، وهو في هذا العصر لا يُسمع صلصلة سيفه ، ولا يتحدث إلى محاربيين أو رعايا مسالمين ؛ بل يُظهر لمجوع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربّه وسلطانه غير المحدود ، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراه في الرؤى الوحيّة فينتزع من راحته انتزاعاً ؛ وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التي جاءتهم بالسن رسلم وأنبيائهم .
لكن حمية النبوة وحدثها أخذت في عظات المدينة والوحي الذي جاء بها

* ذكر أنه في سورة الحج كان الرسول قريباً من أهل الكتاب ، وفي سورة المائدة كان مجافياً لهم . ونرى في السورة الأخيرة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » . ففدى القرآن يقرر لهم هذه الميزة ، ويلاحظ أن السورتين مدينتان ، وإن تأخرت الثانية عن الأولى في النزول .

** يذكر أن أخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا أساتذة للرسول ؛ فني كان ذلك؟ والرسول عليه الصلاة والسلام لأول حلوله بالمدينة ، مقر اليهود ، نابذ أخبارهم وم ناصبوه العدا .

نهداً رويداً رويداً ، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة ، كما أخذ الموحى نفسه ينزل إلى مستوى أقل بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل ، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر العادى . وفي هذا العصر نرى النبي يستخدم حنكته المفكرة المنظمة ورويته الدقيقة وتبصره العالمى ، في مقاومة خصومه الذين شرعوا في معارضة مقاصده وغاياته في داخل موطنه وخارجه ؛ كما شرع ينظم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ، ويضع — كما أشرنا من قبل — قانوناً مدنياً ودينياً لهذه الهيئة الجديدة التى شرعت في تثبيت أقدامها ، ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العملية . وكان من ذلك أن رأينا حياته الخاصة في جليل شئونها ودقيقها ، تدخل في نطاق الوحي الإلهى الصادر إليه (٦) . ويجب ألا تفوتنا الإشارة إلى أن القوة الخطابية [فى القرآن] أخذت تفتقر حماسها ، برغم استعمال السجع فى أجزاء القرآن التى نزلت بالمدينة ، كما فى الأجزاء الأخرى المكية .

لقد كانت السور الأولى فى النزول على الشكل الذى تعود السكمان القدماء وضع نبواتهم فيه ، ولو جاء فى شكل آخر لما رضى أى عربى أن يرى فيه قرآناً موحى من الله ، على أن مجداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهى . إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية ! بينما نرى مجداً يسرد فى الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية (ses visions) فى فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم ، نرى الوحي فى الثانية يتخذ نفس الشكل السجعى لكنه مجرد من اندفاعه وقوته ، حتى فى الحالات التى أعاد فيها النبي طرق الموضوعات التى تناولها فى السور المكية (٧) .

لقد قرر محمد نفسه أن القرآن عمل معجز لا يمكن الاتيان بمثله ؛ ولذلك ينظر المؤمنون إليه هذه النظرة ولا يرون فرقاً بين قيمة العناصر المكونة له (٨) ، بل يعتبرونه جميعه معجزة إلهية حُققَت بواسطة النبي ، ويرونها أكبر معجزة تدل على صدق رسالته الإلهية .

* ذكر أن السور المكية تمتاز فى البلاغة وفنون القول عن السور المدنية . وهذه شائعة يدأب عليها المستشرقون ، ولا علم لهم بوجود البلاغة وأساليب الكلام ، وقد جاء كل على حسب مقتضيات الأحوال قرآناً عربياً غير ذى عوج .

٢ - إذاً ، القرآن هو الأساس الأول للدين الإسلامي ، وهو كتابه المقدس ، ودستوره الموحى به . وهو في مجموعه مزيج من الطوابع المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتي طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام* .

إن العرب لم يكونوا ، بحكم مزاجهم وطريقة حياتهم ، يقدرّون القيم الفوق الأرضية ، ولكن النجاح الذي ظفر به النبي وخليفته الأول على معارضي الإسلام قوى عند العرب الاعتقاد في النبي ورسالته** ، وكان لهذا النجاح تأثير تاريخي مباشر . نعم ! إن هذا النجاح لم يحقق ، على ما زال نسل به حتى الآن (١) ، الوحدة التامة بين القبائل العربية المتفرقة سياسياً ، والمنقسمة على نفسها حتى من الوجهة الدينية بسبب عباداتها المحلية ، وكذلك الأمكنة التي خصّصت للعبادات المشتركة لم توحد بين أفراد مستقرين ثابتين*** ، ولكن مما لا ريب فيه أن هذا النجاح أسس رابطة أقوى جمعت بين جزء كبير من هذه العناصر المتخاصمة .

وقد كان النبي قد اقترح مثلاً أعلى ، وهو جمع القبائل في وحدة طائفة

* يذكر أن القرآن في مجموعه مزيج من طوابع مختلفة اختلافاً جوهرياً . والقرآن وحدة تامة لا تدافع فيه ولا تضارب ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

** يذكر أن العرب لم يكن في مزاجهم إدراك قوة الدين والاهتداء إلى الحق ، وإنما عنوا للدين حين رأوا نجاح الرسول عليه الصلاة والسلام ونجاح خلفائه . ونجاح النبي وخلفائه الذي يريده الكاتب كان بالعرب ؛ على أنه يقصر الكلام في أتباع الرسول على العرب ، وقد كان منهم غير العرب .

*** يذكر أن الإسلام لما يوحد تماماً بين القبائل العربية ، وأنه ما زال الاختلاف في العبادات المحلية إلى الآن . وظاهر هذا أن الاختلاف في الدين لم ينقطع عن العرب ؛ والعرب اتحد دينهم بالإسلام ، ولم يبق خارج عن الإسلام من مشركيهم أحد ؛ فأما النصارى — وقد كانوا فريقاً من تغلب — فقد ضربت عليهم الجزية في أيام عزة الإسلام ومنعته ، وقد كانوا في أطراف الجزيرة ؛ وحرص الخلفاء على ألا يبقى في صميم جزيرة العرب دين غير دين الإسلام ، ومن ثم أجلى عمر اليهود هن خير . فأما ما يشير إليه من الخلاف الباقي إلى الآن ، فهو خلاف في الفروع مبنى على الاجتهاد فيما لم يأت فيه نص قاطع ، وهذا لا يمس الوحدة الإسلامية في شيء ، وكذلك الاختلاف في التوسل وما إليه . ويقول إن الأمكنة المخصصة للعبادات المشتركة عند المسلمين لم توحد . وأمكنة العبادة هي المساجد ، وهي سواء عند عامة المسلمين ، وما عهدنا فريقاً من المسلمين اختص بمسجد ؛ فإن أوماً إلى معابد البهائية والقاديانية فأولئك برثون من الإسلام والإسلام براء منهم ، وهم بعد ليسوا من العرب .

أخلاقية ودينية على أساس الدين الذي جاء به ، وأن يكون أساس هذه الوحدة الشعور بالخضوع جميعاً لله الواحد الأحد . (سورة آل عمران : ١٠١ ، ١٠٢) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا » . فتقوى الله هي التي أصبحت معيار التفوق والكرامة ، لا اعتبارات الحسب والقبيلة . وفكرة هذه الوحدة صارت تتسع شيئاً فشيئاً بعد وفاة النبي ، بفضل الغزوات التي نجحت نجاحاً لم يسبق له مثيل في تاريخ العالم .

٧ — ونحن إن كنا نستطيع أن نصف شيئاً بالطرافة مما جاء به النبي من الوجهة الدينية ، فهو الجانب السلبي من وحيه الذي كان يبشر به . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم وتصورهم له من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التي كانت سائدة في الوثنية العربية ، والتي كان يسميها الجاهلية في مقابل الإسلام . أما المذاهب والقواعد الوضعية الواقعية فكانت ذات طابع انتخابي كما سبق أن أوضحناه ، وقد ساهم في تكوين عناصر هذه المذاهب والقواعد الدين اليهودي والدين المسيحي على سواء ، وتفاصيل هذه المساهمة أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا (١٠) .

ومن المسلم به من الجميع أن العقيدة الإسلامية في صورتها النهائية قامت على خمس قواعد وأركان أساسية ، ترجع في خطوطها الأولية — من شعائرية وإنسانية — إلى العصر المكي ، وإن كانت لم تأخذ نظامها الثابت إلا في العصر المدني . وهذه القواعد هي : أولاً الاعتقاد بالله الواحد والاعتراف بمحمد رسول الله ؛ ثانياً شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة ، وبما فيها من ركوع وسجود ، وبما يسبقها من وضوء ، تتصل بالمسيحية الشرقية ؛ وثالثاً الزكاة التي كانت في أول الأمر صدقات اختيارية ، ثم صارت بعد جزءاً

* يذكر أن الإسلام اقتبس من الديانتين الموسوية والعيسوية في النواحي الواقعية . وابت شعري ماذا يريد بهذا الكلام المبهم ؟ فهل يريد أن في الإسلام صلاة كما فيها صلاة ؟ ولكن ، أفلا يعلم أن الصلاة في الإسلام غيرها فيها ، وكذلك الصيام والزكاة . ولذا أحسن الكاتب مطابقة القارىء له بالبيان يفر من الميدان ، بدعوى أن المقام ليس للافاضة في هذا الحديث ، ولكن المقام كان غنياً عن الرجم بهذه الدعوى والرى بهذا القند !

معيناً أو ضريبة محددة تنفق في سبيل تدبير حاجات المجموع ؛ ورابعاً الصوم الذي جعل أولاً في اليوم العاشر من الشهر الأول ، أى عاشوراء ، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ، ثم نُقل بعدئذ إلى شهر رمضان ؛ وخامساً الحج إلى المعبد الوطني العربي القديم في مكة ، أى إلى الكعبة بيت الله (١١) . وهذا الركن الأخير احتفظ به محمد عن الوثنية ، لكنه جعله متفقاً والتوحيد ، وعدّل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الإبراهيمية * .

وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى محمد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة ** ، كما ينضم إلى هذا وذاك شيء من الغنوصية الشرقية . ذلك لأن محمداً قد أخذ بجميع ما وجدته في اتصاله السطحي الناشئ عن رحلاته التجارية ، مهما كانت طبيعة هذا الذي وجدته ، ثم أفاد من هذا دون أى تنظيم *** . وفي سبيل التمثيل لذلك نذكر أنه ما أعظم الفرق بين فهمه وتصوره السابق لله ، والكلمة ذات النزعة التصوفية (سورة النور : ٣٥) التي يسميها المسلمون آية النور (١٢) !

فالنزعة التي كانت تسود في الأوساط الغنوصية **** (المرقونيون وغيرهم) ،

* الأساطير الإبراهيمية . من أدب المؤرخ ألا يضاف على الحوادث عقيده الخاصة ، وإنما يذكرها كما حدثت ، ويذكر البواعث عليها ، ويدع الحكم فيها . ولكن الكاتب لا يلتزم هذا الأدب ؛ فغزو الحج في أساسه إلى إبراهيم أمر جاء به الإسلام ، فعلى الكاتب أن يدون هذا غيب ، ولا يعرض لكون هذا أسطورة أو حقا صراحا ، فإن عرض لشيء من ذلك فليكن عند يقينه به ووقوفه عليه بالدليل . وترى هذا الأمر — وهو خلق العقيدة الخاصة للكاتب — منبثا في أثناء الكتاب في مواضع متعددة .

** يذكر أن بعض عناصر القرآن المسيحية وصلت إلى الرسول عن طريق التقاليد والروايات المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الفرقة . وقد كان القرآن حربا على هذه التقاليد والروايات التي تعتمد على التثليث والصلب وما إليهما ، فكيف تكون عناصر القرآن ؟ .

*** يذكر أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأخذ ما يسمعه من الشئون الدينية فيلقبه بدون تنظيم ولا اسجاء ، وضرب لذلك مثلا ما كان يصور به مقام الألوهية وما جاء به في سورة النور من قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » . وكأنه يرى أن هذه الآية فيها شيء من التجسيم ؛ والآية جرت على حد التمثيل ، كما يعرف أهل اللسان .

**** الغنوصية نسبة إلى « الغنوص » وهي كلمة يونانية معناها المعرفة ، ثم أخذت بدمعنى اصطلاحياً ، هو محاولة التوصل إلى المعارف العليا بنوع من الكشف ، أو محاولة تذوق المعارف الالهية تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس القاءً .

والتي كانت ترمى إلى الخط من قيمة شريعة العهد القديم واعتبار هذه الشريعة صادرة من إله شديد بعيد عن الرحمة ، قد نفذت إلى الأفكار التي نشرها النبي بخصوص شريعة اليهود ، وبخاصة فيما يتعلق بما حرمه الله عليهم من المأكّل عقاباً لهم على عصيانهم* ، وقد نسخ الله هذه التحريمات إلا أشياء قليلة جداً مستثناة ؛ إن الله لا يحرم على المؤمنين أي شيء طيب ، وأما ما فرضه على اليهود من قوانين فهو قيود والتزامات (سورة البقرة : ٢٨٦ ، سورة النساء : ١٦٠ ، سورة الاعراف : ١٥٧) . وهذا يشبه كثيراً النظريات المرقونية ، إن لم نقل إنه مطابق لها تماماً .

وكذلك التقليد القائل بوجود دين قديم نقي كان يجب على النبي تقويمه ، وأيضاً الافتراض القائل بتحريف الكتب المقدسة — هذان ، وإن كانا قد طُبعا بطابع أقوى في الإسلام ، إلا أنه وُجد لهما أصل في بعض الأفكار التي تتصل اتصالاً وثيقاً بتعاليم القديس كليماندُس المسيحية** .

وبعد أولئك جميعاً نجد النحلة البارسية الزرادشتية ، التي لاحظ الرسول وجود أنصار لها باسم المجوس إلى جانب اليهود والمسيحيين ، لم تمر دون أن تترك أثراً في شعور النبي العربي ؛ فقد قابلها بالوثنية ، وبالدين الموسوي والدين المسيحي أيضاً . وقد اتخذ عن « البارسية » تعليماً هاماً ، وهو إنكار يوم السبت على أنه يوم ارتاح الله فيه من العمل فصار راحة عامة ، وجعل يوم الجمعة هو يوم الاجتماع الأسبوعي*** . ومع تسليمه بأن الله خلق العالم في ستة أيام ، فإنه

* يذكر أن الوحي كان فيه نزعة إلى الخط من شريعة العهد القديم ، وعدّها صادرة من إله بعيد عن الرحمة . والوحي من دأبه الاشارة بالعهد القديم والعهد الجديد واحترامهما ، والقرآن جاء مصداقاً لما بين يديه من التوراء والانجيل ، وإنما ينمى على من حرف فيهما وبدل . وتحريم أشياء على اليهود لم يكن للقسوة عليهم ، وإنما كانوا يستحقون ذلك ؛ وقد عقب الله سبحانه وتعالى ما قس من تحريم ما حرم عليهم في سورة الأنعام بقوله : « ذلك جزيناهم بينهم وإنا لصادقون » . وأياً ما كان الأمر ، فهذه أمور فرعية تتغير بتغير النبوات من غير نكير للتأخر على المتقدم ، وكل حق واجب اتباعه في إبانته .

** يذكر أن القول بتحريف الكتب المقدسة قديم . وهذا لا يضير القرآن في شيء ، فإن زعم أن صاحب الرسالة قلّد في هذا من سبقه فهي دعوى بلا برهان . وهل كان كليماندُس يقول بتحريف الكتابيين في الثلاث والصلب مثلاً ؟ وهل كان كليماندُس ينكر هذه الأمور التي هي من مقومات المسيحية في عهدها المبداً ؟

*** إن إنكار يوم السبت في الإسلام أنه — كما يزعم غيرهم — يوم استراح الله فيه قد

رفض عامداً فكرة أن الله استراح اليوم السابع ، ولذلك لم يجعل يوم الجمعة يوم راحة ، بل يوم اجتماع يستأنف العمل فيه بعد الانتهاء من صلاة الجمعة (١٣)

٨ — وإذا اعتبرنا الآن عمل النبي في مجموعه ، وإذا وجب أن نقول كلمة عن قيمته الذاتية ، ناظرين إليه من ناحية عمله الأخلاقي ، نرى من الطبيعي أن نتجنب كل تقريظ أو جدل . إن بعض المؤلفين ، حتى من المحدثين ، يتركون أنفسهم يندفعون في عرضهم للإسلام إلى تقدير قيمته الدينية حسب درجات يعتبرونها مقاييس مطلقة ، ويتبعون الحكم الذي يرونه عليه لما يكون بينه وبين هذا المقياس المطلق من نسبة .

إنهم يجدون فكرة الاسلام عن الله أدنى من فكرة الأديان السابقة عنه ، ويقررون أن أخلاقه قاسية خطيرة ، لأنها تقوم على مبدأ الطاعة والخضوع الذي يوحى به اسم الإسلام نفسه ؛ كما لو أن الشعور ، القوي جداً عند المسلمين ، بأن يكون المرء خاضعاً لقانون إلهي لا يتأثر ولا يلين ، وكما لو أن إيمانه في سمو الموجد الإلهي — كما لو أن هذا وذاك ، يظهران عقبات أكيدة تمنعه من الاقتراب من الله بالإيمان والفضيلة وصالح العمل ، ومن أن يكون مقبولا في رحمته (سورة التوبة : ٩٩) ! وأخيراً أيضاً ، كما لو أن النظام الفلسفي للأديان يمكن أن يعدل أو يغير من صفة العبادة الداخلية للذي يعبد الله متقياً ، والذي — وهو مدرك بتواضع وخشوع تبعيته وضعفه وعجزه — يرفع روحه إلى المعين لكل قوة وكمال !

وأولئك الذين يحكون على أديان غيرهم طبقاً لمقياس ذاتي ، يمكننا أن نذكرهم بالكلمات العظيمة التي قالها عالم اللاهوت الشهير « لوازي » (١٩٠٦ م) . . . « يمكننا أن نقول عن جميع الأديان إنها ذات قيمة مطلقة بالنسبة إلى إدراك أتباع كل منها ، وقيمة نسبية لدى عقل الفيلسوف والناقد (١٤) » وبتقدير فعل أو أثر الإسلام في أتباعه ، كثيراً ما تناسينا هذه الحقيقة ، بل كثيراً ما أخطأنا فيما يتعلق بهذا الدين .

إننا اعتبرنا الدين الاسلامي مسئولاً عن عيوب أخلاقية ، ومسئولاً كذلك

انبي على الادراك الصحيح لصفات الألوهية ، ولما جاء في القرآن : « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب » ، ولا يهم الاسلام بعد هذا أن يكون أنكر في الزرادشتية أو غيرها .

عن ركود عقلي ، وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية ، ومع هذا فان هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة^(١٥) خفف وطأة همجيتها بدل أن يذكرها كما يُظن . فالإسلام إذاً ، شأنه في ذلك شأن سائر الأديان ، ليس شيئاً مجرداً حتى يمكن عزله عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسطتها ، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخي ومداه الجغرافي والطابع الجنسي لاتباعه .

وقد حاول بعض الباحثين التدليل على قلة القيمة الدينية والأخلاقية للإسلام ، بالاستناد إلى حجج ترجع إلى اللغة التي ظهرت بها تعاليمه ؛ فقد قالوا مثلاً إن الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية التي نسميها الضمير ، محاولين أن يسندوا هذا الزعم بأن اللغة العربية نفسها وسائر اللغات الإسلامية خالية من كلمة خاصة لتعبير تعبيراً دقيقاً عما يقصده من كلمة « ضمير »^(١٦) ، وأمثلة هذه الاستنتاجات يمكن أن تقال بسهولة في غير هذا من الميادين أو الموضوعات ، إلا أنه أصبح من الثابت أن من الأحكام المبتسرة التسليم بأن كلمة تكون الشاهد الوحيد الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها . « إن النقص أو الثغرة في اللغة لا يفترض حتماً نفس النقص في القلب »^(١٧) . فلو كان الأمر كذلك ، كان لنا أن ندعي بحق بأن شعراء « القيدا » كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل ، لأن كلمة « شكر » غريبة عن اللغة القيدية^(١٨) . وفي القرن التاسع فند الجاحظ العلامة العربي ملاحظة أحد أصدقائه من هواة الفنون الجميلة والأدب ، بأن عدم وجود كلمة « الجود » في لغة الروم يمكن أن يتخذ دليلاً على بخل (الروم) المطبوع فيهم ، كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة « نصيحة » في اللغة الفارسية دليلاً أكيداً على الغش الغريزي في هذا الشعب^(١٩) .

من أجل ذلك حري بنا أن نجعل للحكم أو المثل الأخلاقية والمبادئ التي ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاقي ، كما هو الأمر في الإسلام ، قوة أعظم من تلك التي نعزوها لكلمة أو تعبير فني ، وفي كثير من تلك الحكم أو المثل والمبادئ إشارة إلى كلمة « ضمير » . إن بين الأربعين حديثاً النووية ، التي من المعروف أنها تلخص أهم المعارف الدينية للمسلم الكامل ، الحديث السابع والعشرون الآتي ، وهو مستخلص من أعظم كتب الحديث : « عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : البر حسن الخلق ، والإثم حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس » . وقال وابصة بن معبد : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ،

فقال : جئت تسأل عن البر ؟ قلت نعم ، قال : استفت قلبك ؛ البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والأثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك . يريد : « استفت قلبك ، فالذى يسبب اضطرابه يجب أن تنتهى عنه » . والرواية الاسلامية تعلم بواسطة آدم قبل موته نفس هذه التعاليم إلى أبنائه ، إذ تنتهى هكذا : « عند ما اقتربت من الشجرة المحرمة شعرت باضطراب في قلبي » ، ومعنى هذا أن ضميرى اضطرب .

إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام ، أن نوافق على أنه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية . هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والأمانة في علاقات الناس بعضهم ببعض ، والمحبة والإخلاص ، وقمع الغرائز الآثمة ؛ كما تتطلب سائر الفضائل التي أخذها الإسلام عن الأديان السابقة ، والتي يعترف محمد بأنبيائها أساتذة له* . ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق .

وبما لا شك فيه أيضاً أن الإسلام شريعة ، فهو يخضع المؤمنين به لأعمال شعائرية . ومع ذلك فإن هذا ليس من ناحية التعاليم التقليدية التي استند إليها نموه وتطوره فحسب ، بل أيضاً من ناحية أن معينها الأول — وهو القرآن — يعتبر

* يذكر أن الاسلام أخذ الفضائل عن الأديان السابقة ، وأن محمداً عليه السلام يعترف بالأبياء السابقين أساتذة له . وهذه العبارة توهم ما لا يفهم المسلم ؛ فالمسلم يفهم أن الفضائل ومكارم الأخلاق وأصول العقائد تنفق فيها الأديان ، وجميعها من مصدر واحد ، وهو الله العلي الحكيم ، ولم يأخذ دين عن دين ؛ والأنبياء السابقون أمر النبي أن يقتدى بهم في طريقتهم في الإيمان بالله وتوجيهه وأصول الدين دون الفرائع الفرعية ؛ وحاصل ذلك أن يقتدى بهم في المقام على تبليغ ما أمر به والصبر في هذا السبيل ، لأن يأخذ عنهم ما أتوا به ، فقد كفل الله ذلك بالروحى . ونرى الكاتب لا يذكر في هذا المقام ما جاء في سورة آل عمران : « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال أأقررتم وأخذتم على ذلك إصرى ، قالوا أقررنا ، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين » ؛ فقد حملها بعض المفسرين على أن الغرض منها التنويه بقدر الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنه أخذ العهد على كل نبي أن يؤمن بالرسول إن أدركه ، أو على أن كل نبي عليه أن يؤمن بمن يجيء من الأنبياء بعده . وفي هذا دلالة أى دلالة على أن التأخر من الأنبياء لا يأخذ عن المتقدم . فإن قال قائل : هذه دعوى الدينيين ؛ قلنا : نعم ، هذه دعواهم بما يعلمون ، ويقطعون به ويؤمنون ، ودعوى غيرهم تظن وتوهم ، فهي في حيز الرد والانكار .

صراحة أن الأعمال بالنيات ، وبعد النية معياراً للقيمة الدينية ، ويرى أنه إذا لم تقترن دقة احترام الشريعة بأعمال رحمة وخير كانت قليلة القيمة .

« ليس البر أن تَتُكَلَّمُوا وَتُؤْكَلُوا وَتُؤْكَلُوا قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ (٢٠) ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ » (سورة البقرة : ١٧٧) . وفيما يتعلق بشعائر الحج التي نظمها ، أو على الأحرى احتفظ بها من بين تقاليد الوثنية العربية ، استناداً إلى كلمة الله : « ولكل أمة جعلنا منسكاً لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ » ، جعل مجد أهمية كبرى لنية التقوى التي يجب أن تصحب هذه الشعيرة حين يقول : « لَنْ يَنَالَ اللَّهُ الْخَوْفُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ » (سورة الحج : ٣٤ ، ٣٧) . والجزء الأكبر للإخلاص (سورة غافر : ١٤) وتقوى القلوب (سورة الحج : ٣٢) ، و « للقلب السليم » (سورة الشعراء : ٨٩) مما يطابق الكلمة العبرية « لبح شاليم » الواردة عن داود في المزامير . فهذه هي وجهة النظر التي تسود في تقدير الفضل الديني للمؤمنين .

وهذا الاقتناع قد نما مذهبياً فيما بعد ، كما سنرى ، بفضل التعاليم المستخلصة من السنة والتي ما لبثت أن شملت جميع نواحي الحياة الدينية ، وبفضل نظرية النية والقصد والروح التي تلهم الأعمال والتي اتخذت معيار القيمة للعمل الديني ؛ فجرد ظل باعث أثري أو رياضي مجرد كل عمل طيب من قيمته . ومن هذا يتبين أنه ليس من قاض عادل يستطيع أن يوافق على هذه الجملة التي نطق بها القسيس البروستانتى « تيسدال » ، وهي : « من البديهي أن طهارة القلب لا يمكن أن تعتبر ضرورية أو مرغوباً فيها ؛ والواقع ، إنه يصعب علينا أن نقول إنها مستحيلة لدى المسلمين » (٢١) .

ما هو إذاً الطريق (ربما يمكن أن نقرب إليه الباب الضيق المؤدى إلى الحياة في متى ١ إصحاح ٧ عدد ١٣) الذي يجنازه أهل اليمين الذين كتبت لهم مُتَمَعُ الْجَنَّةِ ؟ في هذا الطريق لا يُكْتَنَى بالحياة في تقوى غاشة كاذبة ، كلها شعائر تحقق جميع أشكال وصور العبادة الخارجية ؛ بل المطلوب هو — فيما يتعلق بعمل الخير —

« فَكُ رَقَبَةً ، أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ، أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمِثْمَةِ » (سورة البلد : ١٣ — ١٧) وهذا تفصيل أو شرح مطول لما جاء به النبي « اشعيا » (إصحاح ٥٨ عدد ٦ — ٩) .

وسنشرح في القسم المقبل أن تعاليم القرآن تجدد تكلمتها واستمرارها في مجموعة من الأحاديث المتواترة ، التي وإن لم ترد من النبي مباشرة ، تعتبر أساسية لتمييز روح الاسلام . ولقد أفدنا من بعضها في الفقرات السابقة . وبما أننا قد اجترينا مرحلة القرآن إلى تقدير أخلاق الإسلام من الوجهة التاريخية ، طبقاً لخطة هذا الدرس ، لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن المبادئ الواردة في القرآن بشكل واضح وصریح نوعاً — وإن كان أولياً — قد توسع فيها ووضحت بعدئذ ، كما قد فصلت بشكل أدق في عدد كبير من التعاليم والمبادئ التي نسبت للنبي بعدئذ .

ففي وصية للنبي إلى أبي ذر نجده يقول : « يا أبا ذر ! صلاة في مسجدى هذا تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام ، وصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره ، وأفضل من هذا كله صلاة يصلّيها الرجل في بيته ، حيث لا يراه إلا الله عز وجل ، يرجو بها وجه الله » (قارن إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٦) . وقيل في موضع آخر عن النبي أيضاً : « هل لي أن أقول لك ما هو العمل الأكثر قيمة وفضيلة من جميع الصلوات والصوم والصدقات ؟ هو الإصلاح بين عدوين » . وقال عبد الله بن عمر : « مهما ركعت للصلاة إلى درجة أن يصبح جسمك محنئاً كالسرج ، ومهما صمت حتى تصبح جافاً كوتر القوس ، فإن الله لن يقبل أعمالك حتى تضم إليها التذلل » . وأجاب النبي عن السؤال : أى الاسلام خير ؟ بأن « أفضل الاسلام هو إطعام الجائع ونشر السلام بين من عرفت ومن لم تعرف » ، أى للعالم كله . وجاء عنه أيضاً : « من لم يمتنع عن قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » ، « لن يدخل الجنة من أحدث ضرراً لغيره » . وعن أبي هريرة أن أحدهم تحدث إلى النبي عن امرأة

* ذكر أن ما جاء في سورة البلد تفصيل مطول أو شرح لما جاء في سفر أشعيا . وهذا كما نرى يحرص على عاداته ؛ وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف من أخبار أشعيا وغيره إلا ما نبأه الله وقصه عليه ، وما رأينا لهؤلاء المتخرسين دليلاً على إفكهم فيما يزعمون .

معروفة بصلواتها وصومها وصدقائها ، لكن لسانها كان يجرح من حولها ، فحكم النبي عليها قائلاً : « إن مصيرها إلى النار » . ثم تحدث الرجل نفسه عن امرأة أخرى سيئة السمعة ، لأنها تهمل الصلاة والصيام ، لكنها اعتادت أن تعطى المعوزين من اللبن وألا تسيء إلى من حولها ، فقال النبي : « إن مصيرها الجنة » .

إن هذه الأحاديث ، وغيرها من النصوص الماثلة لها والتي يسهل علينا جمعها ، لا تمثل مجرد وجهات نظر شخصية خاصة بطبقة سامية أخلاقها فحسب ، بل إنها تعبر عن الشعور أو العاطفة العامة لفقهاء الإسلام ، وربما كان الغرض منها مقاومة التقوى الكاذبة التي كانت منتشرة حينئذ . ومن الواضح أن هذه النصوص بعيدة عن الإعلان بأن خلاص الروح وأمنها متوقف فقط على رعاية الشرائع الصورية ؛ « الإيمان بالله والعمل بالطيب التقى » أى أعمال الاحسان ، هذا هو لب الحياة المحبوبة عند الله .

على أن الأمر إذا كان متعلقاً بصفة خاصة بالجانب الشكلي للسلوك الديني ، لا نجد يُذكر أولاً إلا الصلاة ، التي تؤدي بحركات دينية مشتركة ويُراد بها إظهار الخضوع لقدرة الله التي لا حد ولا نهاية لها ؛ ثم تأتي بعدها الزكاة ، التي يجب أدائها لصالح المجتمع العام ، ولهذا وضعها المشرع في المكان الأول ، شعوراً منه بواجب الرعاية للفقراء والمساكين ومن إليهم من الأرامل والأيتام وأبناء السبيل .

ولكن الإسلام ، في خلال توسعه التالى وبفعل التأثيرات الأجنبية ، ترك مجالاً لدقة الفقهاء المفتين وعلماء العقائد ، وكان دخول الحكمة التفكيرية على مبادئ الطاعة والإيمان بالله [إيماناً قلبياً] سبباً لإفسادها . وسنشهد في القسمين التالين (الثانى والثالث) هذا التطور ، كما سجد أيضاً فيما يلى من هذه الدراسة نزعات كان لها رد فعل ضد هذا الضلال .

٩ — ولننتقل الآن إلى ظلال هذه اللوحة . لو أن الإسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكاً دقيقاً لوجد أنه لا يستطيع أن يئخذ المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية ، وهى فكرة اتخاذ الرسول مثلاً أعلى واحتذائه . لكن المؤمنين لم يتركوا أنفسهم يتأثرون بصورة محمد كما رسمها التاريخ الصادق ، بل حل محلها منذ أول الأمر الأسطورة المثالية للنبي فى رأيهم .

إن علم الكلام في الإسلام قد حقق هذا المطلب ، بما رسم للنبي من صورة
تمثله بطلاً ونموذجاً لأعلى الفضائل ، لا مجرد أداة للوحي الإلهي ولنشره بين
غير المؤمنين (٢٢) . على أنه يبدو أن هذا لم يردده مجد نفسه ؛ فقد قل إن الله أرسله
« شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً » (سورة
الاحزاب : ٤٥ ، ٤٦) ، أي إنه مرشد لا نموذج ومثل أعلى ، أو على الأقل إنه
ليس كذلك [أسوة حسنة] إلا بفضل رجائه في الله وذكره الله كثيراً (سورة
الاحزاب : ٢١) .

ولقد كان — على ما يبدو — مدركاً بإخلاص إدراكاً صحيحاً ضعفه الانساني ،
وكان يريد أن يرى فيه المؤمنون رجلاً له عيوب الانسان ، ومن ثم كان عمله
أعظم من شخصه . ولم يشعر في نفسه أنه قديس ، ولم يزد أن يُعتبر كذلك ،
وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد عند بحث العقيدة وتزيهها من الأخطاء .
بل كان ضعفه البشري هو ما جعله يأبى أن يكون صاحب معجزات ، على أن
الزمان والبيئة قد سهلا له أن تكون له صفة القداسة .

ولا ننسى أن من الواجب علينا أن نوجه النظر إلى الطريقة التي حددت
له رسالته وتحقيقتها ، خصوصاً في العصر المدني ، أي في الأثناء التي حدث
فيها أن تحول فيها من المتقشف المستسلم الصابر إلى رئيس الدولة المحارب . والفضل
في إيضاح الموضوع يرجع إلى العلامة الإبطالي « ليون كاتيانى » في كتابه القيم
« حوليات الإسلام » ؛ فقد استعرض مصادر التاريخ الإسلامى استعراضاً طاماً ،

* الآية . « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله
كثيراً » أساء المؤلف فهمها ؛ فقله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر بدل من لكم ، فكأنه قيل :
لقد كان لمن يرجو الله واليوم الآخر أسوة حسنة في رسول الله . أفبعد هذا يقال : لم يكن
أسوة الخ . ولقد كان الرسول في حياته مثلاً أعلى للمؤمنين قبل أن يخلق علم الكلام ، وكانوا
يقتدون به في كل شيء ، حتى في العادات ، واثناء ابن عمر وغيره معروف ؛ وكذلك ما حصل
في قصة الحديبية واقتناؤهم به في وضوئه وغيره معروف . وكان الرسول يرى من نفسه التواضع
ليقتدى به في ذلك ويقول : « إنما أنا عبد آكل كل كالأكل العبد ، وهو يعرف منزله عند الله ومكانه
من الرسل ، ويقول : « أنا سيد ولد آدم » . فإن كان المؤلف يريد أنه لا يشعر بأنه قدس بالمعنى
المعروف عند الكتّابين بما يخرج من صفات البشر فهذا صحيح . وقد كان الرسول يعلم طبعاً أنه
صاحب معجزات ، ولما لم يستغ لنفسه أن يدعى الرسالة . والمؤلف أخيراً يلجج بالضعف الانساني عند
الرسول ، فما آية ذلك ، وما السيئات التي صدرت منه تحت هذا الضعف ؟

ونقدتها نقداً دقيقاً عميقاً لم يسبق له مثيل في الأبحاث التي تقدمته ، فأوضح المظاهر الدنيوية للعصر الأول من عصور تاريخ الإسلام . وكان أن أدى هذا البحث إلى تصحيحات جوهرية في وجهات النظر التي التي كان مُستلماً بها قبله ، فبما يتعلق بتأثير النبي نفسه .

إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق في العصر المدني على عمل محمد المثل القائل : « الكلمة أقوى من السيف » ؛ فنذ تركه مكة تغير الزمن ولم يصر واجباً بعدُ « الإعراض عن المشركين » (سورة الحجر : ٩٤) ، أو دعوتهم كما يقول القرآن : « بالحكمة والموعظة الحسنة » (سورة النحل : ١٢٥) ؛ بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى : « فَأَذْأِاْ اَنسَلْخَ الْاَشْهَرِ الْحَرِّمِ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصِرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ » (سورة التوبة : ٥) ، « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (سورة البقرة : ٢٤٤) .

وبعد أن كانت الرؤيا تكشف له انهيار هذا العالم السيء ، انتقل فجأة إلى تصور مملكة في هذا العالم . وقد أدى هذا الطابع إلى نتائج كانت محتومة بسبب التغير السياسي الذي أثاره في الجزيرة العربية نجاح تبشيره ، والدور الشخصي الذي قام به وكان له الأثر الكبير في توجيه الدعوة . فهو الآن يحمل السيف في العالم ، ولا يكتفي بـ « عصاه التي يضرب بها الأرض » ، ولا بنفثات شفثيه لإيادة الكفرة ، بل هو تغير الحرب الذي كان ينفخ فيه ؛ وهو السيف الدامي الذي رفعه لإقامة مملكته . وفي رواية إسلامية متواترة ، نتبين منها مهمته مركزة فيها ، إنه حمل اللقب الذي ورد في التوراة وهو : « نبي القتال والحرب » (٢٣) .

إذاً ، حالة البيئة التي شعر أن من واجبه العمل فيها بأمر الله ، لم تكن لتتيح له أن يعلل نفسه براحة مأمونة : « إِنَّ اللَّهَ يُحَارِبُ رَمْنُ أَجْلِكَ ، وَيُمْكِنُكَ أَنْ تَسْكُتَ » . بل كان عليه أن يقوم بكفاح مادي ، في الأمة التي بُعث فيها وفي العالم كله ، لضمان ذبوع دعوته ، والاعتراف بسيطرتها وتعاليمها ، وكان هذا الجهاد المادي العالمي هو الوصية التي تركها محمد لخلفائه . والنتيجة أنه لم يكن

* إن الرسول في المدينة ، وقد تمثل ما يفتح على أمته من الممالك ، لم ينس العالم الآخر . ويقول في أيام الخندق أو غيرها وقد أرى هذه الفتوح ما معناه : إني أخاف عليكم هذه الفتوح أن تقتلكم عن دينكم ؛ فلم ينقلب في المدينة ملكاً هم التراء له ولأمة كما يصوره الكاتب ، فالرسول في مكة هو الرسول في المدينة ، ولم تزل عيشته بعند الفتوح وما أفاء الله عليه العيشة الأولى .

عنده أى إشار للسلام . « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم ... فلا تهذبوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم » (سورة مجد : ٣٣-٣٥) . ويجب الجهاد حتى تكون « كلمة الله هي العليا » . ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كأنه لا يأبه بإرادة الله ، ومسألة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة ؛ « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً ، درجاتٍ منه ومغفرةً ورحمةً » (سورة النساء : ٩٥ ، ٩٦) *

١٠ — كذلك انقضت المرحلة الثانية من رسالة مجد ، متعلقة بمصالح هذا العالم ، ومتأهبة دائماً لحالة الحرب . وكما أن طابعه الخاص انتقل إلى مناطق الحياة الحاضرة ، كذلك تأثر بسببها ترتيب أفكار دينه العليا . وهكذا كان من الجهاد والنصر ، المعتبرين وسيلة لرسالته النبوية ، أن غيّر الفكرة عن الله ، الذى أراد أن يؤكد في ذلك الحين وما بعده النصر بقوة السلاح **. وبما لا شك فيه أن مجداً تصور الله بصفات مطبوعة بقوة بطابع التوحيد ، الله الذى فى سبيله قاد محاربيه وجعلهم يحملون ما تقتضيه سياسته من جهود .

وكذلك اجتمعت القدرة الإلهية المطلقة والسلطان غير المحدود لله مالك يوم الدين ، والشدة ضد العصاة قساة القلوب ، برحمة الله وحلمه ؛ فالله غفور للذنبيين ، ورحيم بالنادمين . « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (سورة الانعام : ٥٤) . وهذا يفسر التعليم المتواتر المعروف ، وهو أنه لما أتم الله الخليفة كتب فى اللوح المحفوظ إن رحمتى تغلبت على غضبي *** (٢٤) . ولكن

* كانت مهمة المجاهدين فى الاسلام هداية الكافرين ، وإخضاعهم إن لم يهتدوا حتى لا يستشري شرهم فينالوا من الاسلام ، ففرضهم دينى أبداً ؛ ولم يطبع الاسلام بالطابع الحربى رغبة فى الحرب ، بل الغرض الأول هو دفع العدوان عن الدين ونشر مبادئه القويمة .

** لم تتغير فكرة الرسول عن الله ، وحاشاه . فإذا صبر فى مكة وحارب فى المدينة ، أفيقضى ذلك بتغيير فكرته عن الله !

*** عن أى حريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق هرشه : إن رحمتى سبقت غضبي . ج ١ ص ١٢٥ من طبعة مصر بولاق ١٣١٥ هـ .

عند ما بلغ بمقابه من أراد وسعت رحمته كل شيء (سورة الأعراف : ١٥٦) .
ولم ينس محمد صفة المحبة بين الصفات التي يذكرها الله : إن الله ودود محب ، « إن كنتم تحبسون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » (سورة النساء : ٣١) ، ولكن « الله لا يحب الكافرين » (سورة آل عمران : ٩٢) .
لكن الله أيضاً إله الجهاد الذي يقاتل أعداءه بواسطة النبي وأتباع النبي ، وهذه الصفة أدت إلى نتيجة حتمية ، وهي أن تمتزج بفكرة الله — كما كان يمثلها محمد — بعض السمات الأسطورية التي تقلل من شأنها . كما لو أن المحارب ذا القدرة اللانهاية في حاجة إلى الدفاع عن نفسه ، ضد كيد أعدائه ومقاومتهم بلا انقطاع ، بوسائل تشبه وسائلهم وإن كانت أقوى منها ؛ لأنه ، حسب مثل عربي قديم مأثور ، « الحرب خدعة » ؛ وفي القرآن « إنهم يكيدون كيدا ، وأكيد كيدا » (سورة الطارق : ١٥ ، ١٦) . ويصف الله الطريقة التي يراها لعقاب منكري وحيه ، باعتبارها كيداً قوياً ، فيقول : « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، وأملى لهم إن كيدى متين » (سورة الأعراف : ١٨٣) ، وهذا يساوى ما في الآية ٤٥ من سورة القلم .
وقد استعملت دائماً كلمة « كيد » للتعبير عن ضرب غير هجومي من الخداع والدس (٢٥) ، لكن كلمة « مكر » تدل على معنى أخطر من كلمة « كيد » . وقد ترجمها « بالمر » بالإنجليزية تارة بمعنى craft ، وتارة بمعنى plot ، وتارة stratagem ولكنها تشمل أيضاً فكرة تدبير دسائس وكيدودس ، وفي ذلك يقول في القرآن : « ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين » (سورة الأنفال : ٣٠) .
وهذا لا ينطبق فقط على أعداء الله وأعداء رسالته من معاصري محمد الذين أظهروا عداهم بمحاربتهم واضطهادهم ، بل هذا السلوك قد قيل عن الله في معاهدة الأمم الوثنية القديمة التي سخرت من الأنبياء المرسلين إليها ، أمثال نوح الذين

* عمد الكاتب إلى آيات وردت في جانب الله على سبيل المشاكلة والاستجازه والتوسع في العبارة ، على سنن العرب في كلامهم ، فحملها على الحقيقة وبنى عليها نتيجة فاسدة ، مثل ويمكرون ويمكر الله . والعجب أن الكاتب يعود بعد هذا فيقرر أن الرسول لم يكن يفهم هذه الآيات على ظاهرها ، بل يفهمها بمعنى صحيح مناسب . وإذا فقم هذا الإيهام ، وأين في هذا للسمة الأسطورية التي يزعمها .

نَبِّدُوا صَالِحاً الْمُرْسَلِ إِلَيْهِمْ (سورة النمل : ٥١) ؛ ومدين الذين أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ شُعَيْبٌ وَهُوَ النَّبِيُّ يَثْرُوَ الْمَذْكُورُ فِي التَّوْرَةِ ؛ (سورة الأعراف : ٩٥-٩٧) .
وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نزعّم أن محمداً كان يتصور الله كأنه يكيد ويمكر حقاً . فما في هذه الكلمات من تهديد يجب أن يُفهم بمعنى آخر ، وهو أن الله يعامل كُلاًّ حسب سلوكه وعمله^(٢٦) ، وأن أي مكر أو كيد لن يجدي شيئاً ضد الله الذي يرد إلى العدم جميع المكائد الكافرة الالئمة التي يقوم بها أعداؤه ، فيسبق نياتهم السيئة ويجعل المؤمنين بمنجاة من أن يصابوا بالمكيد والخيانة والخذاع^(٢٧) . « إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ » (سورة الحج : ٣٨) .

هذا ، [وإن الطريقة التي اصطنعها محمد] ، والأسلوب الذي يعبر به في وصف الله رب العالم ، وهو يقاوم كيد الكائدين ، يصور سياسة النبي الحقيقية التي اتبناها ليقاوم ما أقيم في سبيله من عقبات . فعقليته الخاصة ، والخطة التي اتخذها ضد أعدائه في الداخل^(٢٨) ، قد انعكست صورتها على الله الذي — كما قال — يضمن لتبنيه النصر بأسلحته التي يراها . إنه في هذا يقول : « وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ، وَلَا يُحْسِنُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَسَبَقُوا إِنْهُمْ لَا يُعْزُونَ » (سورة الأنفال : ٥٨ ، ٥٩) .

وعلى كل ، فإن هذه الكلمات التي لها دلالتها الاصطلاحية تدل على عقلية سياسية محنّك ، أكثر من دلالتها على عقلية رجل صابر سلاحه المثابرة . ويجب أن نلح خاصة في هذه النقطة التي لم تؤثر في أخلاق الإسلام ، والتي تحظر بشدة الغدر حتى بالكافرين^(٢٩) . ومع هذا فهناك ضلال أسطوري في الطريقة التي يتصور بها محمد الله ، إذ تؤدي إلى أن الله ينزل من عليائه السماوية ليصبح الشريك المعين للنبي في جهاده الذي أخذ في الاضطلاع به في هذا العالم* .

إنه كلما أخذ عمل رسالة محمد يتقدم تقدماً خارجياً ، ثم التحول تدريجياً : فبعد أن كان تحت سلطان الرؤى التي تتعلق بالدار الأخرى ، والتي كانت تملأ نفسه

* يقول إن محمداً يتصور أن ينزل الله من عليائه ليعينه في حروبه . ومحمد أبعد الناس أن يتصور النزول الحسي لله أو أي شيء فيه يمت للجسدية ، والاعانة بنصره وإفاداره لا ضلال فيها .

وتؤثر في تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته، نراه انتقل إلى الأمانى الدنيوية القوية التي صار لها التفوق في خلال مراحل نجاحه . وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخي بطابع الدين الحربي المتناقض تناقضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى ، حيث لم يفكر في مملكة دائمة في عالم مصيره إلى الفناء . والذي فعله في الوسط الحربي المحيط به مباشرة ، هو أنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلية لأمته ، وهي : جهاد الكافرين ، والتوسع في نشر الإسلام وفي سيطرته — التي هي سيطرة الله — على أوسع نطاق* . ومن ثم ترى أن مهمة المجاهدين في الإسلام لم تكن هداية للكافرين خُصب ، بل وإخضاعهم أيضاً^(٣٠) .

١١ — للباحثين آراء متعارضة أثرت عنهم فيما إذا كانت فكرة عهد الأولى قد قصرت على وطنه العربي ، أو إذا كانت فكرته عن رسالته النبوية قد شملت ميداناً أوسع ؛ وبعبارة أخرى ، هل كان يشعر في قرارة نفسه أنه نبي وطني و أم نبي عالمي أرسل للناس كافة ؟^(٣١) أعتقد أننا نستطيع الأخذ بوجهة النظر الثانية^(٣٢) ، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك . إنه ردد أولاً دعوة الله التي أحسها في قرارة نفسه ، والرغبة التي شملته من أجل مصير العصاة ، في الوسط المباشر الذي تفتح فيه الشعور برسالته النبوية فأدركها ؛ ويتبين ذلك مما جاء في القرآن : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ » (سورة الشعراء : ٢١٤) ، « وَإِنَّكَ لَمُرْسَلٌ » لتندرك أم القرى ومن حوّلها « (سورة الأنعام : ٩٢) . ولكن مما لا شك فيه أن نظرتة الداخلية قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب ، برغم أن أفقه الجغرافي المحدود لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في وضع خطة أولية لدين عالمي ، فنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله « رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » (سورة الأنبياء : ١٠٧) . وهناك جملة

* يعضى أيضاً على عاداته في الزعم بتغير حالة الرسول وطعمه في الدنيا وانتفاله محارباً جباراً . وهذا أبعد شيء في حياة الرسول ؛ فقد كان إذا عاد من فتح أو غزو يكون هجيراً : « تَائِبُونَ آيُونَ ، لَدِ رَبِّنَا عَابِدُونَ » ؛ فكان المسيطر عليه وعلى أعماله النظر إلى الآخرة ، وواجب الدين والتحذير من عذاب الآخرة والتبشير بنعيم الجنة وما فيها ما يزال مبثوثاً تضعيف السور المدنية . وترى في سورة النساء المدنية قوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِبُهُمْ نَاراً كَلَّا نَضْجَتِ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَندخلهم ظلاً ظليلاً » .

تكررت كثيراً في القرآن ، وهي وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين .
(سورة يوسف : ١٠٤ ؛ سورة الصافات : ٨٧ ؛ سورة القلم : ٥٢ ؛ سورة :
التكوير ٢٧) . فكلمة العالمين لها في القرآن دائماً معنى عالمي ؛ فإله « رَبُّ
العالمين » ، وقد جعل ما أراده من اختلاف الألسنة والألوان آيات ودروساً
للعالمين (سورة الروم : ٢١) إذاً ، المقصود هو الإنسانية بأوسع معانيها
وذلك له ما يشبهه في الإنجيل مرقس ١٦ : ١٥ .

كذلك توسع في رسالته حتى شملت كل المحيط الذي أدركته معلوماته .
وبديهي أن مجهوده المباشر اتجه إلى عشيرته وبلاده أولاً ، ولكن العلاقات
التي أخذ — عند نهاية رسالته — في عقدها مع الدول الأجنبية ، وكذلك
الأعمال والمشاريع التي نظمها ، هذه وتلك ، تكشف عن جهد يتجاوز حدود
الجزيرة العربية . ومما لاحظته « نولدكه » أن خطه كانت ترمي إلى ميادين أوسع ،
إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوماً له ؛ وكان آخر ما أوصى به المجاهدين
متجهماً إلى غزو أو فتح الامبراطورية البيزنطية . وإن الفتوحات الكبرى
التي تمت بعد وفاته ، بمعرفة الذين كانوا أكثر أصحابه إطلاعاً على نواياه ومشروعاته ،
لهي أحسن تفسير لإرادته الخاصة في هذا الصدد .

والمتواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبي بأن رسالته
موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره أو للناس كافة ، ويبين ذلك فيما تواتر من
مثل هذه الأحاديث النبوية : « للأحمر والأسود » (٣٣) ، فالطابع العالمي لرسالته
يتسع حتى تشمل أوسع الميادين التي يمكن تصورها (٣٤) وبحسب هذه الأحاديث
نرى النبي قد عبّر عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة ، وتنباؤها بأعمال
رمزية ، وبعض هذه الأحاديث تُرى أن في القرآن نفسه وعداً بفتح امبراطورية
فارس و امبراطورية الروم قريباً ، (سورة الفتح : ١٩ ، ٢٠) (٣٥) . وبديهي أننا
لا نستطيع الذهاب إلى هذا المدى البعيد مع رجال الدين المسلمين . ولكن ،
حتى إذا أخضعنا مبالغاتهم للنقد ، نستطيع أن نوافق — استناداً إلى وجهات
النظر التي عرضناها هنا — على أن محمداً كان يتصور الإسلام بوجه عام قوة
تتجاوز بكثير حدود الشعب العربي وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشري .
وعلى كل ، فقد تحقق ذلك ؛ إذ أن الإسلام بدأ ، غداة وفاة مؤسسه ،
سيره المنتصر في آسيا وإفريقية .

١٢ — ومن الخطأ الخطير أن ننسب للقرآن أكبر القيم في بيان طابع الإسلام بوجه عام ، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكماً على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية . والواقع أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه . ففي خلال حياة الإسلام التاريخية كلها ظل القرآن في رأى أتباع دين محمد عملاً أساسياً محترماً باعتباره موحى به ، كما ظل كذلك موضع إعجاب عظيم إلى حد لم يظفر به أى عمل من الأعمال الأدبية العالمية (٣٦) ؛ ولكن بالرغم من أن الإسلام في أطوار نموه التالية قد اتخذ القرآن أساساً — وهو أمر طبيعي — ، وبالرغم من أنه كان يوزن به جميع منتجات العصور المتأخرة ، وبالرغم من أن كل شيء قد تُصور أنه متفق معه أو تُحول تصور ذلك — بالرغم من هذا كله ، فإنا لا يمكن لنا أن نتناسى أن القرآن بعيد كل البعد عن أن يكفي وحده لمواجهة عقلية الإسلام التاريخية .

إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلى الخاص ، وبحكم الظروف التى أحاطت به ، إلى تجاوز بعض الوحي القرآنى إلى وحي جديد في الحقيقة ، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه . فإذا كان الأمر كذلك في عصر النبي ، فمن الأولى أن يكون كذلك — بل أكثر من ذلك — عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكي يصير قوة دولية . إننا لا نفهم الإسلام بلاقرآن ، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفي لمواجهة العقلية الإسلامية التامة في سيرها التاريخية* .

وسندرس عن كُتب ، في الأقسام المقبلة ، أطوار نموه التى تجاوزت حدود القرآن .

* الكتاب والسنة وما فيهما من أصول ومبادئ يواجهان الحياة العامة للإسلام في كل عصوره ، وما كان من نسخ في حياة الرسول كان لأن الوحي لم يكمل ، فأما بعد وفاته فقد كل الوحي وأقل باب النسخ . وبفزع المسلمون في أمورهم دائماً إلى الكتاب والسنة ، فإن خرج بعضهم على قواعد الدين فقد ظلم نفسه ، وبأن الحُسران في عمله . ويصعد الكاتب أن القرآن كان دستوراً للمسلمين في العصر الأول ، وقد كان المسلمون أولى قوة وأولى بأس وذوى مدينة راقية . أفلم يكن هذا دليلاً كافياً لكفاية الكتاب والسنة ؟

تطور الفقه

١ - أناس « أناتول فرانس » في قصته *Sur la pierre blanche* جماعة مثقفة تهتم بأحوال العالم القديم ، فرصة تبادل الآراء والأفكار في حديث ذهب مذاهب مختلفة ، فيما يتعلق بمسائل التاريخ الديني . وقد أجرى على لسان أحدهم ، وقد تشعب الحديث ، هذه الحكمة : « إن من يؤسس ديناً لا يدري ماذا يفعل » ، أي « إنه من النادر أن يدرك مؤسس الدين مدى أثر عمله على تاريخ العالم » . وهذه الكلمة تنطبق أفضل انطباق على محمد [صلى الله عليه وسلم] .
 وإنه ليصح لنا أن نضيف أيضاً إلى ذلك ، أنه بعد هذه الانتصارات الحربية التي لم يشاهدها الرسول ، وجدت أمام أعيننا رقعة فسيحة كبيرة للإسلام جاوزت حدود الوطن وقد فتحت بقوة السيف ؛ وأنه من ناحية أخرى لم تكن النظم التي وضعها في حياته لتكفي للعلاقات الكبيرة التي واجهها الإسلام الفاتح منذ الأيام الأولى ؛ فقد كان تفكير الرسول متجهاً فقط ودائماً إلى تلك الأوضاع الضرورية أولاً وبالذات **

وقد خطت الأمة الإسلامية تحت سلطان خلفائه المباشرين قدماً في

* إن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يعلم ما يصيبه الإسلام من الانتشار وتمكين السلطان ، وقد بشر أصحابه بالفتوح التي تمت في عهد خلفائه . وفي سورة النور : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم » .

** النظم التي جاءت في الكتاب كفت وتكفي ما جدد ويجدد من العلاقات ، بتفصيلها أو إجمالها وبما فيها من مبادئ وأصول . ولم يكن التشريع مقصوراً على الضروري في زمن البعثة ؛ فالجزية وأمثالها وضعت نظاماً ينفذه من يأتي بعده .

الطريق ، سواء في ذلك ما يتعلق بالتمكينات الداخلية ، أو فيما يتعلق بأمور البلاد المفتوحة ، وصارت بذلك — بعد أن كانت أمة دينية بمكة ارتقت في المدينة إلى صورة سياسية ساذجة — دولة سياسية عالمية* .

وسواء في البلاد العربية نفسها ، أو البلاد المفتوحة ، كانت تجمد علاقات محتاج إلى التقنين ، وأسس للدولة يلزم تمكينها وتثبيتها ؛ كما أن الأفكار التي جاء بها القرآن كانت مبادئ وأصولاً ، يجب أن تتطور بسبب اتساع دائرة الأفكار المستنتجة ؛ كما أنه في الحوادث الكبيرة التي لمس الإسلام بواسطتها دائرة الأفكار الأخرى ، فتح المسلمون المفكرون باب التفكير في المسائل الدينية ، التي كانت مقفلة إلى ذلك الحين في بلاد العرب ؛ وكذلك كانت في الوقت نفسه تُقنن مسائل الحياة العملية ، وأشكال العبادات في أصول ضرورية ، تقنيناً متأرجحاً غير ثابت** .

وكانت تطورات التفكير الإسلامي ، ووضع الأشكال العملية ، وتأسيس النظم — كل ذلك كان نتيجة لعمل الخلف التالين ، ولم يتم كل هذا بدون كفاح داخلي وتوفيقات . وهكذا يظهر غير صحيح ما يُقال من أن الإسلام ، في كل العلاقات ، « جاء إلى العالم طريقة كاملة^(١) » ، بل على العكس فإن الإسلام والقرآن لم يُتِمَّا كل شيء ، وكان الإسلام كمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة*** .

وزيد الآن أول كل شيء أن نستعرض أمام نظرنا بعض المطالب العملية للحياة الظاهرة ؛ فقد اهتم محمد [صلى الله عليه وسلم] وأصحابه بالأمور الضرورية

* الأمة الإسلامية في مكة والمدينة أمة دينية سياسية على السواء ، وإن كانت السياسة في المدينة غيرها في مكة ، والسياسة والدين في الإسلام ممتزجان .

** الأسس التي يحتويها الكتاب مبادئ وأصول عمل بها الفقهاء في التقنين لما جد ، على أن يفرعوا منها النظريات الفقهية ولا يخرجوا عليها ، وليس لهم أن ينتقلوا بها فيعدلوها ويطوروها بحسب الأحوال المستحدثة ، وأشكال العبادات الأصلية لاجتهاد فيها . إنما الاجتهاد في أشياء تتعلق بها سكوت عنها وتجاوزتها أصول مختلفة في الدين ، فالفقهاء عملهم الاجتهاد والترجيح ، وقد تعبدوا الله وتعبد أتباعهم بما يفضي إليه اجتهادهم بعد أن يلبوا في النظر .

*** جاء الإسلام في كل العلاقات بطريقة كاملة في المبادئ والأصول ، وهذا ما ينتظر من القانون والنظام : أن يحتوي الكلليات وتترك الجزئيات والتفاصيل للقائم بالفهم والتنفيذ ؛ وقد يكون في ذلك مجال للاختلاف ، وهذا لا بأس به متى كان رائد الجميع فهم النصوص وتطبيق الحوادث بمبلغ الاجتهاد والعدل عن الهوى .

المباشرة ، ويجب أن نصدق الرواية التي ذكرت أن النبي كان قد وضع تعريفاً للضريبة أو الزكاة^(٢)، إلا أن الحالة في أيامه دعت إلى أن يخطو بهذه الزكاة من حالتها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة . هذه القواعد قد أصبحت بعد موته ، نظراً للضرورات الداخلية ، في مقدمة الأمور على الدوام ؛ وهؤلاء المجاهدون المنتشرون في أقاصي البلاد ، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدرُوا عن المدينة التي كان تأثير النبي فيها قائماً ، هؤلاء لم يتعلموا فروع الأعمال الدينية ؛ إذ كانت الحاجات السياسية هي كل شيء ، وفي مقدمة الأمر عندهم . ثم هذه الحروب المتوالية ، بما كان فيها من الفتوح الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا ، وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة ؛ سواء في ذلك الوضع السياسي لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب . وكان عمر ، على وجه أخص ، الخليفة المتحمس الذي أسس الدولة الإسلامية على الحقيقة ، وقد ساعدت فتوحه في الشام وفلسطين ومصر في وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية .

٢ — ولسنا هنا بصدد الاشتغال بفروع هذه الأحكام ؛ فإن أهم أغراضنا هو فقط معرفة هذه الحقيقة : وهي أنه بناءً على الحاجة الضرورية في الحياة العامة بدأ تطوّر الفقه الإسلامي مباشرة بعد وفاة النبي .

ولكن مسألة واحدة من هذه المسائل الفرعية يجب على أن أذكرها ، لأهميتها من ناحية معرفة الروح العامة لهذا الصدر الأول ؛ ذلك أنه مما لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وُضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم ، أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي ، كانت قائمة على روح « التسامح »^(٣) وعدم التعصب ؛ وأن ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحاً دينياً في علاقات الحكومات الإسلامية ، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن الثامن عشر ، يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية ، التي مُنحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية .

وروح التسامح في الإسلام قديماً ، تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً ، كان لها أصلها في القرآن (سورة البقرة : ٢٥٦) « لا إكراه

في الدين» (٤). وقد اعتمد على هذه الآية في بعض الوقائع في العصور المتأخرة لرد العقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أكرهوا على الإسلام، ثم عادوا إلى الكفر، وعُدُّوا مرتدين عن الإسلام (٥).

وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل التسامح الديني للخلفاء، إزاء أهل الأديان القديمة، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفتاحين بالتعالم الحكيم. ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران، الذي حوى احترام منشآت النصارى (٦)، ثم هذه القواعد التي أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لا يُزعج يهودى في يهوديته » (٧). وفي هذه الدائرة العالية كانت أيضاً عهود الصلح التي أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التي اندمجت في الإسلام (٨)، وبموجبها كانوا — في مقابل دفع الجزية — يستطيعون مباشرة شئونهم الدينية من غير إزعاج لهم، وإن يكن من الحق أنه قد وضعت بعض الحدود للشعائر الدينية الظاهرة. على أن النقد التاريخي للمراجع يدل على أن بعض التحديد والتقييد في هذا العصر الأول أتى في العصور المتأخرة (٩) لأول مرة بالتعصب الذي يتفق مع هذه العصور (١٠)؛ فقد جاء مثلاً بتحريم إنشاء الكنائس، أو إصلاح ما تهدم منها، وقد حصل هذا على ما يظهر أول مرة من عمر بن عبد العزيز، الذي اتخذ هذه التدابير، ثم تابعه فيها بعد ذلك المتوكل العباسي الذي كان على سننه.

وقد وجد هؤلاء الحكام فرصة الأخذ ضد معابد أهل الكتاب، التي كان قد أذن لهم فيها منذ إخضاعهم، وفي هذا نفسه دليل على أن إقامة هذه المعابد قبل ذلك لم يقف في طريقها مانع من الموانع.

وكما أن مبدأ التسامح كان جارياً في الأعمال الدينية، كذلك من جهة أخرى كان يُراعى فقهيّاً، فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب، مبدأ الرعاية والتساهل؛ فظلم أهل الذمة، وهم أولئك المحتسبون بحمى الإسلام من غير المسلمين، كان يحكم عليه بالمعصية وتعدى الشريعة (١١). ففي بعض المرات عامل حاكم إقليم لبنان الشعب بقسوة، عند ما ثار ضد ظلم أحد عمال الضرائب، فحكم عليه بما قاله الرسول: « من ظلم معاهداً، وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة » (١٢). وفي عصر حديث من هذا مارواه بوتر Porter في كتابه « خمس سنين في دمشق »، من إنه رأى بالقرب

من 'بصري' « بيت اليهود » ، وحكى أنه كان في هذا الموضع مسجد هدمه عمر ،
لأن الحاكم قد اغتصبه من يهودى لبنى عليه هذا المسجد (١٣)

٣ — وفي الوقت الذى كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة ، بالنسبة
للنظريات القانونية ، فى علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة كأمر أولى ،
كانت من جهة أخرى تقعد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية
فى مختلف الفروع . فهؤلاء المحاربون المنتشرون فى أنحاء الدولة البعيدة ،
والمعتبرون فى هذه الجهات إخواناً فى الدين ، ولم يُجزم بعدُ فيما يتعلق بالأمور
الخاصة بالدين عندهم — هؤلاء كان يجب أن يوضع لهم إمام ومثال للأعمال
الواجبة يقتدون به ، كما كان يجب أن يلزموا بقواعد جازمة فى حل مسائلهم
الناشئة فى الأمور الفقهية ، التى لم يكن يعرفها تماماً جزء كبير من هؤلاء
العرب الفاتحين المجندين .

وفى بلاد الشام ، ومصر وفارس ، كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات
هذه البلاد ذات الثقافات المختلفة ، وبين هذه القوانين الجديدة . وبالجمل ، فإن
الحياة الفقهية الإسلامية ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالدين أو الدنيا ، أصبحت
خاضعة للتقنين . والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن
أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ،
فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ، ومعنىها بها ، بحيث لا يكفى لهذا
الوضع الجديد*

وهؤلاء الحاكمون المتجهون إلى الدنيا ، والذين رفعوا من شأن الدولة
الجديدة ، لم يكونوا ليُعنسوا كثيراً بهذه الحاجات ، وإن لم يُوتوا وجوههم
عنها ، إلا أنهم كانوا أكثر اهتماماً بالأنظمة القانونية الدينية التى تقوى من شأن
الدولة ، والتى تدعو إلى الاستيلاء على ما فتحوه بالسيف من أجل الجنس العربى .
أما فى الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا فى ذلك بعادات
قانونية ، وأخذوا فى الوقائع المتنازع فيها بما يوحىه إليهم الذكاء . وأستطيع

* يذكر أن القرآن لم يعط إلا أحكاماً قليلة . وهنا نشير إلى ما تقدم من أن الكتاب والسنة
احتويا مبادئ وأصولاً تكفل معرفة ما يجد من الأحوال والأقضية ، فليس بصحيح اقتصار الكتاب
والسنة على أحكام الحياة البدوية الساذجة .

أن أقول بأنهم أخذوا في ذلك بمقتضى ما يريدون ، وزيادة على هذا فإنهم لم يأخذوا — بدقة — بتلك القواعد التي كانت وضعت في عهد الخلفاء الراشدين .

ولم يرض هذا الأسلوب هؤلاء الاتقياء الذين كانوا يسمعون وراء حياة جديدة توافق إرادة الله ، وتوافق ما قصد إليه الرسول من فقه ديني ؛ ويرون أنه يجب أن يبحث عن قصد الرسول في كل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية ، وأن يراعى ذلك كمثل يحتذى . وكان أحسن المصادر لذلك « الصحابة » ؛ أعنى أولئك الذين عاشروا الرسول ، ورأوا ما يعمل ، وسمعوا منه الأحكام . ومادام الإنسان قريباً من هؤلاء الأصحاب فإنه يستطيع أن يستنتج من أخبارهم ما يطلب من الأعمال الصالحة وأمور الفقه . وبعد ذهاب هذا العصر كان يكتفى بالأخبار التي حفظها التابعون الذين كانوا على صلة بهم ، وحفظوا منهم المسائل التي حكموا فيها ، وهكذا من تابع إلى تابع إلى العصور المتأخرة .

وكان العمل أو الحكم يعدّ سليماً عندما يمكن إثبات أنه متصل ، بسلسلة مرجع أخير من الصحابة شهد ذلك وسمعه من الرسول . وبهذه الأحاديث صارت التقاليد سواء في العبادة أو القانون محلاً للتقديس ، بعد أن بحث قيمتها ، كأنها قد استعملت تحت عين الرسول ووافق عليها — بما له من الحق في ذلك — هو والمؤمنون الأولون (١٤) .

هذه هي « السنة » ، العادة المقدسة والأمر الأول ، والشكل الذي وصلت به إلينا هو « الحديث » ، فهما ليسا بمعنى واحد ، وإنما السنة دليل الحديث ؛

* يقول إن السنة دليل الحديث . الأشبه العكس على حسب تعريفه ؛ أى إن الحديث دليل السنة وطريق وصولها إلينا ؛ وقد عرف الحديث بأنه سلسلة من المحدثين إلخ . وهذا تعريف سند الحديث ، فأما الحديث فهو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي أو خلقي ؛ والسنة هي الطريقة الشرعية التي جرى عمل المسلمين عليها ، وقد تكون حديثاً ، وقد تكون ثابتة بعمل الصحابة أو الإجماع عليها . وتعمرفت كتب السنن فيما يتعلق بأحكام الأعمال التكليفية كسنن الدار قطنى وابن ماجه . وليس بصحيح أن ما في الأحاديث والسنن يخالف لما في القرآن حتى يصح التمثيل بما عند اليهود ، فالسنة مينة للكتاب شارحة له . ويقول الكاتب ، بعد هذا ؛ عن السنة إنها شرح لألفاظ القرآن الغامضة ، وإذن نقول له : ليست شرعاً وراء القرآن .

فهو عبارة عن سلسلة من المحدثين الذين يوصلون إلينا هذه الأخبار والأعمال المشار إليها طبقة بعد طبقة ، مما ثبت عند الصحابة على أنه قد حاز موافقة الرسول في أمور الدين أو الدنيا ، وما ثبت أيضاً حسب هذا المعنى من المثل التي تحتذى كل يوم ؛ وهنا يرى أنه ، حتى في الإسلام ، أخذت هذه الفكرة مكاناً أيضاً ، أعني اتخاذ قانون مقدس وراء القرآن مكتوباً أو مسموعاً كما هو الحال عند اليهود (١٥) .

والسنة هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً (١٦) ، وتعتبر شرحاً لالفاظ القرآن الغامضة التي جعلتها أمراً عملياً حياً .

ولبيان قيمة السنة نورد هذا المثال الهام ، فقد تروى عن علي أنه لما أرسل ابن عباس ليحاج بعض الخوارج أوصاه بألا يعارضهم بالقرآن لأنه كحال ذو وجوه ويحتمل معاني مختلفة ، وبأن يكون عماده السنة فلا يجذوا منها مخرجاً (١٧) وإن كان لا يمكن الجزم بأن علياً قال ذلك . على أن هذا على كل حال يرجع إلى العصر الأول ، ويمكن أن يعطينا صورة عن نوع الفكرة القائمة في الإسلام وقتئذ .

ولا نستطيع أن نعزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها ، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم ، وهذه إما قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى ؛ ولكن من ناحية أخرى فإنه ليس من السهل تبين هذا الخطر المتجدد عن بعد الزمان والمكان من المنبع الأصلي ؛ بأن يبتدع أصحاب المذاهب النظرية والعملية أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها ، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه . فالحق أن كل فكرة ، وكل حزب ، وكل صاحب مذهب ، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل ، وأن المخالف له في الرأي يسلك أيضاً هذا الطريق ؛ ومن ذلك لا يوجد في دائرة العبادات أو العقائد أو القوانين الفقهية أو السياسية مذهب أو مدرسة لا تعزز رأيها بحديث أو بجملة من الأحاديث ظاهرها لا تشوبه أية شائبة .

ولم يستطع المسلمون أنفسهم أن يخفوا هذا الخطر ، ومن أجل هذا وضع العلماء علماً خاصاً له قيمته ، وهو علم نقد الحديث ؛ لكي يفرقوا بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث ، إذا أعوزهم التوفيق بين الأقوال المتناقضة . ومن السهل أن يفهم أن وجهات نظرهم في النقد ليست كوجهات النظر

عندنا ، التي تَجِدُ لها مجالاً كبيراً في النظر في تلك الأحاديث التي اعتبرها النقد الإسلامي صحيحة غير مشكوك فيها ، ووقف حيالها لا يحرك ساكناً .
ولقد كان من نتائج هذه الأعمال النقدية الاعتراف بالكتب الستة أصولاً ، وكان ذلك في القرن السابع الهجري ؛ فقد جمع فيها علماء من رجال القرن الثالث الهجري أنواعاً من الأحاديث كانت مبعثرة ، وأوها أحاديث صحيحة .

وقد أصبحت هذه الكتب مراجع مجزوماً بها لسنة النبي ، ويعتبر في المقام الأول منها الصحيحان : صحيح البخاري (توفي في سنة ٢٥٦ هـ سنة ٨٧٠ م) ، وصحيح مسلم (توفي سنة ٢٦١ هـ سنة ٨٧٥ م) ، وهما المرجعان الصحيحان لسنة الرسول . وقد ضم إليهما أيضاً كراجع معتبرة سنن أبي داود (توفي سنة ٢٧٥ هـ سنة ٨٨٨ م) ، وسنن النسائي (توفي سنة ٣٠٣ هـ سنة ٩١٥ م) ، والترمذي (توفي سنة ٢٧٩ هـ سنة ٨٩٢ م) ، وابن ماجه (توفي سنة ٢٧٣ هـ سنة ٨٨٦ م) ، وإن تكن قد لاقت في ذلك بعض الاعتراضات ، وكانت كتب مالك بن أنس التي بها عادات المدينة — وطن السنة — معتبرة ، ولكن ذلك ليس من وجهة الحديث .

وهكذا قام بجانب القرآن مراجع أخرى ، وكانت لها أهمية كبرى في المعرفة وفي الحياة الإسلامية .

٤ — ومن ناحية التطور الديني الذي نَعْنَى به هنا لا يهمنا « الحديث » من ناحية شكله النقدي ، وإنما يهمنا من ناحية التطور ؛ كما أن مسألة صحته وقدمه تجيء متأخرة عن معرفة أن « الحديث » تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية في عملها الشخصي الخالص ؛ ونرى ذلك كله من الأمثلة الكثيرة للأغراض التي لم تكن موجودة في القرآن .

ذلك بأنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية ، بل قد لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصولة الشخصي ، وكذلك الأمور الغريبة عنه ، وقد غُير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعد عن أصله المأخوذ منه ، وضمّ ذلك كله إلى الإسلام . فهناك جبل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود — كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق « الحديث » ، حتى لفظ (أبونا) لم يعد مكانه

في الحديث المعترف به ؛ وبهذا أصبحت ملصقا خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه* . والمثل الحسن لذلك هو هذا المثل المعروف في الأدب العالمي (١٨) للأعمى الذي كان يحمل كسيحاً يسرق فأكهة الأشجار ، وهو مثال للمسئولية المشتركة بين الجسم والروح .

وهذا ما يظهر في الإسلام متمثلاً في الحديث وسنده المتصل : أبو بكر بن عياش عن سعيد البقال ، عن عكرمة ، عن ابن عباس (١٩) وهذه المقارنة وتطبيقاتها نعرفهما كذلك عند الربانيين ، فقد جاءت في التلمود على لسان الرباني « يهودا هاناسي » ، تطبيقاً لخاطر الملك الروماني وتسكيناً لسلوكه وقلبه (٢٠) وعن هذا الطريق دخل الإسلام ، وتسرب إليه ، كثر كبير من القصص الدينية ؛ حتى إذا ما نظرنا إلى المواد المعدودة في الحديث ، ونظرنا إلى الأدب الديني اليهودي ، فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية .

والسمى للاختيار والانتخاب والتوفيق الذي ظهر في الإسلام عند نشأته ، قد تطور في هذا الوقت وصار كثيراً . وإنه لموضوع جذاب للباحثين الذين يهتمون بهذا النوع من الآداب الدينية ، ليثبتوا ويحققوا هذه المواد المختلفة ذات الأصول المتفرعة إلى فروع كثيرة ، ويكتشفوا هذه الأغراض . وهكذا صار « الحديث » إطاراً للأفكار الدينية والخلقية في الإسلام وتطوراته القديمة ، وفيه ظهر تطور المبادئ الأخلاقية التي وجدت أسسها في القرآن ؛ ففيه نرى هذه الحركات الخلقية السهلة اللطيفة التي لم يكن الإسلام في العصر الأول مستعداً لها بعد .

وفي الحديث أودعت هذه المبادئ ذات التقوى العالية الخالية من الظواهر وحدها ، والتي سنرى الآن بعض مثل لها ، وأصبحت تدور حول الرحمة سواء في ذلك الرحمة عند الله أو عند الإنسان : « جعل الله الرحمة مائة جزء ، فأمسك تسعة وتسعين جزءاً ، وأنزل في الأرض جزءاً واحداً ، ومن هذا الجزء تتراحم

* ذكر أن الأحاديث دخلها كثير من الآداب اليهودية والحكم الفلسفية ، وهو بهذا يخلط بالحديث ما يؤثر عن مثل كعب الأحبار وغيره من الاسرائيليين . نعم في الحديث الصحيح شيء مما يوافق الاسرائيليات وبعض الأمثال العامة ، وهذه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ، ولا شيء في هذا .

الخلق حتى ترفعُ الفرسُ حافرَها عنْ ولديها خشية أن تصيبه ؛ » (٢١) ويقول الله « إذا رجوتهم رحمتي فكونوا رجماً بمخلوقاني » ؛ « السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمُسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَكَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ » (٢٢) ونجد في الحديث فيما يتعلق بهذا المعنى وصايا وصى بها الرسول أفراداً من الصحابة ليغنوا بالفضائل والأخلاق الطيبة ، على أن ذلك جوهر الدين الصحيح . ولا يستحق التقدير عندي من هذه الوصايا الكثيرة شيء مثل الوصايا التي أوصى بها أبا ذر الغفاري ، الذي كان قبل أن يسلم مشركاً فاجراً ، ثم كان في أيام الفتنة الأولى مثلاً يلفت النظر للاتقياء ، إذ يقول : « علمني حبيبي سبعة أشياء : فقال : أحبُّ المساكين وكن قريباً منهم . . . » (٢٣)

وقد بلغت الأعمال الدينية نفسها مبلغاً من الرقي بهذه الطلبات التي جاءت في الحديث ، فقيمة العمل تقدر بالنية التي دفعت إلى عمله ، وهذه هي أحد المبادئ العالية للحياة الدينية في الإسلام ، والذي يدل على أهميتها أنها كتبت على الباب الكبير للأزهر ، هذا المكان الرئيسي للعلوم الدينية في الإسلام والذي يزوره الكثيرون ، حتى تذكر الداخل في هذا المكان أن يوجبوا على أنفسهم تحصيل العلم وحده أو التقوى والنسك : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » . وقد ارتفع شأن هذا الحديث إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية ، يقول الله « لَا تُقُونِي بِنِيَّاتِكُمْ وَلَا تُتْلِقُونِي بِأَعْمَالِكُمْ » (٢٤) ، وهو حديث متأخر ظهر كصدي لاقتناع المؤمنين بذلك وعلامة على قيمة أعمالهم الدينية .

كما أن التأثير الأدبي للتعالم الاعتقادي ترقى بتطور « الحديث » ، وسأذكر هنا مثلاً واحداً له أهميته لتقدير الأفكار الدينية في الإسلام ، فحسب مذهب القرآن في التوحيد يعدّ الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره الله تعالى (سورة لقمان آية ١٣ ، سورة النساء آية ١١٦) . وفي تطور هذا التصور الاعتقادي الأوّل ،

* يقول إن حديث « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ » حديث متأخر . وهذه دعوى باطلة ؛ فهذه الحديث خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول ، وصدق عليه السامعون ، وهم جمهور كبير من صحابة رسول الله .

وهو يذكر تطور الحديث ، وهو إتهام باطل ؛ ويذكر التطور في العقائد ، وهو كما ترى . وإذا قيل إن الرباء نوع من الشرك ، فالغرض من ذلك التنفير والتباعد من هذه الحلة ، ولا يراد الشرك الحقيقي حتى يقال إن ذلك تطور في العقائد .

كما يظهر في الحديث ، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم منها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته . وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من التقائص والمعاصي ؛ مثلاً الرياء في الأعمال الدينية ، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس ، نوع من الشرك ، لأنه وضع فيها بإزاء التفكير في الله التفكير في مراعاة الناس (٢٥) فالرياء لا يتفق مع التوحيد ؛ وكذلك الكبر نوع من الشرك ، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون في الخلقية الإسلامية طبقة من الشرك الأصغر ، أو الشرك الخفى الكامن في أعماق النفس ، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة .

وهكذا ، وضعت غاية الحياة الدينية أيضاً وضماً أرقى مما كانت عليه في الإسلام الأول ، وقد سمعنا هنا أقوالاً يمكن إدراجها في الصوفية المتأخرة ، متفقة مع هذا تمام الاتفاق . وليس هذا فيما يظهر موضوعاً بل إنه متفق عليه من كبار العلماء حيث يوجد في الأربعين حديثاً ، وذلك هو الحديث القدسي (٢٦) : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه » ؛ فإذا أحبيته كنت سمعته الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها . . . » وكل هذه الأحاديث ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهذيبية ، يرجعها أصحابها إلى الرسول بواسطة سلسلة متصلة إلى الصحابي الذى سمع هذه الأقوال من النبى ورآه يعمل بهذه العادات .

والنقطة المسلمون أنفسهم لم يحتاجوا إلى استعمال كثير من الذكاء لى يستشفوا أساس هذه الاختلاقات التى لا تتفق وظروف الزمان الموجودة فى تلك الأخبار ، أو تلك الحالات التى تستدعى النظر والتفكير ، أو تلك التهم الموجهة إلى صحة قسم كبير من الحديث عند مقارنة هذه الأخبار المختلفة (٢٧) .

* يذكر أيضاً التطور فى الحديث . ويرى الأحاديث الصحيحة كأحاديث الأربعين النووية ، ومنها : « ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل » بالشك والارتباب ، وسنده فى ذلك أن موضوع الحديث السابق لا يناسب الزمن الأول للإسلام . والحديث يمثل المطيع الذى دأبه التقوى وخلق الله الدين بمثال من حواسه بصرفها الله ، فهى دائماً فى طاعة لا تمجد عن الصريفة قيد شعرة ، فكأنما يسمع بسمع الله ويبصر ببصره . وهذا جار على سنن العرب فى التشبيه والتثيل تأكيداً للمعنى المراد وتثبيتاً منه ؟ والمعنى الذى ينزع إليه ضلال المتصوفة من وحدة الوجود ، وما إلى ذلك ، بعيد عن الحديث كل البعد أولاً وآخرأ ، منى عن النص .

وقد سميت أسماء بعض هؤلاء الرجال الذين كانت لهم نية صالحة في وضع هذه الأحاديث النافعة ونشرها بين الناس . كما اعترف كثير من الاتقياء ، عند وفاتهم بلا تردد ، عمئاهم من فضل في وضع أحاديث كثيرة ، وربما كانوا لا يرون في هذا أمراً لا يتفق والاستقامة متى كان الواضع يقصد إلى غايات طيبة ؛ وقد يكون الراوى متهماً في روايته ، ومع ذلك يبقى رجلاً شريفاً لا يحط ذلك من شرفه وكرامته الشخصية أو احترامه الديني ، إذ كانوا قديماً لا يرون من غضاضة في التصريح بأن في الحديث قسماً غير صحيح : « كان يقال عن النبي في حياته كذباً كما كذب عليه بعد موته » . وحينما يروون من ناحية أن النبي أوعده المكذب بالنار ، فإنهم من ناحية أخرى يقررون مثل هذا الحديث : « سيكثر التحديث عني كما حدثوا عن الأنبياء ، فما أنا كم عني فاعرضوه على كتاب الله ؛ فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله » ؛ وما روى عنه من أنه ما قيل من قول حسن فأنا قلته* .

وهكذا لعب وُضْع الحديث دورهم أمام الناس ، وقد اعترف أنس بن مالك ، الذي صاحب الرسول عن قرب عشر سنوات ، عند ما سئل عما يحدث عن النبي هل حدثه به فعلاً ، فقال « ليس كل ما حدثنا به سمعناه عن النبي ولكننا لا نكذب بعضنا » . فمعنى « أن الرسول قال » أنه صحيح لا غبار عليه في الدين ، أو أنه أمر مرغوب فيه وكان يمكن أن يوافق عليه الرسول . ويذكرنا هذا بما جاء في التامود ، من أن كل ما يقوله أحد التلامذة في المصور المتأخرة موافق لما أخبر به موسى في سينا (٢٨) .

هـ — وقد وجدت مفتريات الورع في وضع الحديث تساهلاً عاماً عند ما تتناول الأحاديث الخلقية ، أو المتعلقة بفضائل الأعمال ، ولكن علماء الدين الأقوياء

* العلماء عنوا بنقد الحديث ، وبيان المقبول والمردود ، ودرجات كل من المقبول والمردود . فكان ينبغي بعد هذا ألا يشك في صحة ما صححه ، ونبت ما زيفه ، أو مناقشة قواعدهم وأصولهم في هذا الباب ؛ وحديث من كذب على متعمداً حديث صحيح ؛ والحديث الآخر الذي يتضمن عرض الحديث على القرآن فيه مقال ومطعن يستوجبان رده وإنكاره ، وقد كان ذلك قولاً لبعض أهل الزندقة ومن لا خلاق لهم ، ينفون به هدم الفريضة وتعطيل كتاب الله إذ كان يانه وتفصيله في السنة . وقد أفرد السيوطي تأليفاً في هذا المعنى سماه « مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة » ، وقد طبع في مصر ، وعرض فيه لهذا الحديث وذكر نقولاً عن الشافعي والبيهقي أنه منقطع ، وأن في سننه خالداً بن أبي كريمة وهو مجهول . انظر ص ١٤ من كتاب السيوطي .

كانوا يقابلون ذلك بعين الجدل حينما يبنى حكم شرعى على مثل هذه الأحاديث ، ولقد كان هذا على الأكثر مما يصبر إليه أصحاب الآراء المختلفة الذين يأتون بأحاديث مختلفة متعارضة مع بعضها ، فليس من الممكن مطلقاً أن يكون هذا أساساً تُبنى عليه أحكام العبادات والفقه والعمل ،

وقد أدى هذا الشك والارتياب إلى ظهور طريقة ، سادت منذ بدء الفقه ، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية ، ثم هذه العلاقات المتجددة كان يرى من الخير أن تقتن باستعمال القياس والاستنتاج والرأى الشخصى أيضاً ، ولا يُترك الحديث عند ما يقوم على أساس ثابت ، ولكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضاً .

وليس غريباً أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفضيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية ، كما أن المعارف الفقهية الاسلامية تحمل على سبيل المثال — كما حقق ذلك البحثُ الحديثُ تحقيقاً ثابتاً — آثاراً غير منكورة من الفقه الرومانى ، سواء فى ذلك من ناحية الطريقة ، أو من ناحية الأحكام الفرعية * .

ومهما يكن ، فهذه الأعمال الفقهية العلمية التى ازدهرت فى أثناء القرن الثانى الهجرى أضافت إلى الثقافة العقلية الاسلامية مادة جديدة هى « علم الفقه » ، ذلك القانون الدينى الذى انحط بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة فى طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً ، وكان للتغيير السياسى أثر كبير فى تطوره ، إذ حاد بالروح الاسلامية إلى طريق جديد ، ونعنى بذلك سقوط الدولة الاموية وقيام الدولة العباسية .

ولقد كانت لى ، فى محاولاتي السابقة ، فرصة بحث القوى المحركة التى وجدت فى كلا الدولتين ، وفى إظهار المؤثرات ، مع غض النظر عن الأفكار

* يذكر أن الفقه الاسلامى تأثر بالقانون الرومانى وغيره . وهى نزعة للمستشرقين ولم يقيموا عليها دليلاً ، وإنما ينفون انتقاس مقومات الاسلام والحط منها بداعى الهوى والعصبية ، ومصادر الفقه الاسلامى معروفة ليس منها هذا الذى يهرفون به . ومع هذا ، حسبنا أن نشير إلى بحث الأستاذ الكبير صليب سائى باشا — أحد الوزراء السابقين — الذى نشر بالأهرام وبمجلة الشبان المسلمين بعدها المؤرخ ٨ يونية عام ١٩٤٥ ، فقبه دحض هذا الرأى من المستشرقين .

الملكية التي أثرت في تلك التغييرات التيوقراطية التي كساها العصر العباسي بطابعه الخاص ، مخالفاً في ذلك أسلافه . وأريد الآن أن أشير إشارة قصيرة إلى أن الانقلاب الذي جاء بالعباسيين إلى مركز الخلافة لم يكن انقلاباً سياسياً خصب ، وتغيير ملك بملك ، ولكنه في الوقت نفسه أظهر تغييراً عميقاً في العلاقات الدينية ؛ فبدلاً من الأمويين الذين حكم عليهم الاتقياء بأنهم أهل دنيا ، والذين اهتموا في بلاطهم ، بدمشق وفي قصورهم في الصحراء ، بالتقاليد والمثل العربية القديمة — بدل هؤلاء جاءت سلطة « كهنوتية » ذات أفكار « كنسية » . فكما أسس العباسيون حقهم في السلطان على أنهم من نسل النبي ، كذلك ادعوا أنهم يؤسسون حكومتهم ، الموافقة لسنة النبي وما يتطلبه الدين ، على أنقاض حكومة معروفة عند الاتقياء بأنها ذات سمعة غير دينية (٢١) . وقد اجتهدوا في الاحتفاظ بهذا المظهر لأن حقهم يقوم عليه ؛ وعلى هذا لم يقبلوا فقط أن يكونوا ملوكاً ، بل أرادوا أولاً وبالذات أن يُحسبوا أنهم أمراء دينيون ، وأن تُفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية . وفي حكومتهم — خلافاً في ذلك حكومة الأمويين — كان القانون الديني هو السبيل الوحيد الذي يجب السير عليه ، وحاولوا خلافاً للأمويين أيضاً أن يكون هذا الادعاء حقاً في الظاهر لعباً منهم بالحق العائلي الذي توصلوا به إلى الحكم . وأفاضوا في الكلام المدهون في تقديس الذكريات النبوية ، وفي كلام ظاهره الصلاح ، مريدين بهذا وذاك أن يظهرُوا مخالفتهم لأسلافهم .

وقد تجنب الأمويون هذا النفاق ، ولو أنهم كانوا ممتلئين بحب العقيدة الإسلامية ؛ فإنهم لم يراءوا في وظيفتهم بالزجوع إلى الناحية الدينية ، وسنرجع لهذا مرة أخرى . وفي إبان حكم هذا البيت كان عمر الثاني وحده ، وهو أحد الأمراء الذين تربوا في بيئة صالحة والذي ساعد جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته* ، هو الذي يمكن أن نسمع عنه أنه رفض إتمام التأسيسات الحكومية اللازمة للدولة ؛ وهو وحده الذي يمكن أن تصدر عنه هذه الكلمة التي قالها

* ذكر أن عمر بن عبد العزيز أعان جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته . ولو كان الأمويون كعمر لثبت ملكهم ولم ينتفض أمرهم ؛ وإنما يرجع سقوط ملكهم لما كان عليه بعض خلقهم من الظلم ، وبقطة الهاشميين وتدمير المكاييد لهم وغفلة الحاكمين عنهم ، كما هو مبين في التاريخ .

لبعض عماله ، عندما أخبره بحالة بلده السيئة واحتياجها إلى نفقة خاصة لعمارتها ،
فرد عليه بقوله « حصّتها بالعدل ونقّ طرقها من الظلم (٣٠) » ، وهي كلمة لا يمكن
أن تصدر عن الأمويين .

وهكذا كان القول التقى والجل الخاشعة شعار العباسيين ، أولئك الذين
كانوا محاطين بالمظاهر الخارجية التي كانت عند ملوك الفرس من آل ساسان ،
كما أن المثل الأعلى للحكومة الفارسية من تأخى الدين والدولة (٣١) كان المنهج
الظاهر للدولة العباسية ؛ فليس الدين هو مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصلحة
ومهمتها العالية .

فمن ثم يستطيع الإنسان أن يتصور بسهولة مقدار الارتقاء الذي صادفه
رجال الدين في البلاط وعند الحكومة ، فإذا لزم الأمر إلى تنظيم الحكومة
أو قانونها على الفكرة الدينية ، كان هؤلاء المعتنون بالسنة وعلومها المستنبطون
للفقه هم المقدمين للقيام بذلك ، ومن أجل هذا كان عصر هذا البيت هو الوقت
المناسب لازدهار الفقه الإسلامي بعد أن بدأ قليلاً متواضعاً .

ولم يكن النظر في الحديث النبوي والبحث عنه وروايته مجرد عمل نظري
من أعمال التقوى ، ولكنه كان ذا أهمية عملية كبيرة ؛ ذلك بأنه لم تكن
تؤسس أمور الفقه والعبادات على ذلك فقط ، بل كذلك شكل الدولة ثم القضاء
في كل الأمور العملية ؛ فضلاً عن وجوب توافق النظم الوطنية الأولية وطلبات
الفقه الديني .

وذلك كله كان من الواجب استنباطه والقيام به بغاية الدقة والكمال ، وكان
من هذا تطور الفقه ووضعه ، وأن جاء وقت الفقه والفقهاء ، وأن صار الرجل
العظيم هو القاضي .

ولم تكن المدينة ، منشأ الإسلام الحقيقي وموطن السنة ومركز التقوى ،
هي وحدها التي كانت تهتم للآن بروح الفقه الديني ، بل كذلك وسط الدولة
الجديد فيما بين النهرين ، ومن هنا اتسعت في أجزاء الدولة البعيدة شرقاً وغرباً
وتطورت في ظلال الخلفاء دراية علم الفقه ، وحمل الناس الحديث هنا وهناك ،
وأخذ الناس يستنتجون مما هو عندهم مبادئ وأحكاماً جديدة .

لكن هذه الاستنتاجات لم تكن دائماً متفقة بعضها مع البعض ، بل كانت
هناك أيضاً وجهات للنظر وطرائق مختلفة ؛ فمن هؤلاء من يعطى الحديث الأهمية

الأولى ، ولكن الأحاديث المتعارضة قد تعطى أجوبة مختلفة على نفس السؤال الواحد ، فهنا يجب التمييز والترجيح ؛ وآخرون لم يقفوا عند الأحاديث الموجودة نظراً للتهمة في شكل الأحاديث ، فهم يريدون الحرية في قياسهم ؛ كما أن العادات المؤسسة في الجهات والأقاليم والحقوق العرفية لا يمكن بسهولة إزالتها مرة واحدة . وقد أوجد الفرق بين هذين المذهبين ، المتخالفين في غرضهما ، أحزاباً عملية ، ومدارس ابتعدت عن بعضها في تفصيلات الأحكام غالباً وفي الطريقة كذلك ، وتسمى هذه مذاهب ولا تسمى فرقاً .

وقد اقتنع هؤلاء الرجال العمليون من أول الأمر بأنهم جميعاً على الحق ، وأنهم يخدمون مبدأً واحداً ، وعلى هذا الأساس كانوا يتبادلون الاحترام الواجب (٣٢) . وفي النادر أن يقع بين هؤلاء المغلوبين المبالغين في الغيرة لهذه المذاهب أحكام قاسية ، ولم يظهر التعصب المذهبي إلا عندما ازداد العُجب عند الفقهاء ، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدة منهم (٣٣) ، وعلى العموم فقد طبع بالتسامح بين الجميع هذا الحديث : « اختلاف أمتي رحمة * » . ويبدنا من الأدلة ما يؤيد أن هذا المبدأ إنما يمثل وجهة التوفيق ضد الهجمات ، التي وجهها العدو في الداخل والخارج ، لهذه الأعمال الفقهية المختلفة في أشكالها غير القاطعة (٣٤) . وقد بقي إلى يومنا هذا الاعتقاد السائد بأن الأعمال المتخالفة للمذاهب الفقهية يجب الاعتراف بأنها كلها مسنحة للتصديق على التساوي ما دامت ترجع إلى تعاليم الأئمة وأعمالهم ، أولئك الذين أجمع المسلمون على الاعتراف بإمامتهم وجدها ؛ حتى كان الانتقال من مذهب إلى آخر في سبيل أغراض تراعى أمراً سهلاً الحصول ، ولا يستدعي تغييراً في الأعمال الدينية ، ولا يرتبط بشكل معين من الأشكال ، وقد جمع عبد الوهاب الشعراني في ميزانه الذي ترجمه « برون » أقوالاً بالموافقة على هذا .

حقاً ، لم ينج هؤلاء الذين يغيرون من وقت لآخر مذهبهم ، جرياً وراء الطمع في المناصب ، من سخرية معاصريهم . فمن أمثلة ذلك قاضي دمشق الشافعي شمس الدين الصلتي (١٤٠٩ م) الذي كان مرة حنفياً ومرة مالكيًا ، ولم يكن

* بغير حديث « اختلاف أمتي رحمة » ويجعله رداً من المسلمين على مهاجمة أعدائهم لهم . وما عرفت هذه المهاجمة الظالمة إلا في العصور التأخرة ، ومن هؤلاء المستشرقين .

الانتقال في نفسه هو سبب السخرية ، ولكن الباعث عليه هو الذي كان مدعاة الهزء .

ويستطيع أن يتمذهب الشخص في نفس الوقت بمذاهب مختلفة ، وكان محمد ابن خلف أحد علماء القرن الخامس الهجري (١١٣٥ م) يلقب بلقب (حنفش) لأنه غير مذهبه ثلاث مرات في وقت قصير ؛ فكان حنبلياً ثم حنفياً ثم شافعياً ، وقد اختصرت في لقبه أسماء هؤلاء الأئمة (٣٥) . ونجد في العائلة الواحدة أن الأب وأبناءه يتمذهبون بمذاهب مختلفة ؛ فكان أحد الأخوين في مدينة القاهرة شيخ الحنفية والآخر شيخ الشافعية في نفس الوقت ؛ والاول هو احمد الشنبري (١٠٦٧ — ١٦٥٦) وكان يسمى بالشافعي الصغير . ونجد غير هذا في العصور المتأخرة ، أن أحد الاتقياء في دمشق دعا الله أن يرزقه بأربعة أولاد ، ليجعل كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ، وتزيد مصادرنا في ذلك أن الله استجاب له (٣٦) . ولا يعد غريباً ما يروى عن علماء مشهورين من أنهم يبنون كثيراً من فتاويهم على مذهبين متخالفين في الظاهر (٣٧) .

وهذه النواحي الفقهية المختلفة لم تكن موجودة فقط في العصور الأولى عند ازدهار العلوم ، بل كانت كذلك في العصور المتأخرة عند المتأخرين ؛ فقد لقب بالمذهبي احمد بن عبد المنعم الدمنهوري (١١٩٢ م) الذي كان معروفاً في علوم أخرى مختلفة النواحي ، (لقد كتب في علم وظائف الأعضاء وفي علم النجوم والطلاسم واكتشاف عيون الماء وغيرها) ، وقد كانت فتاويه على المذاهب الأربعة ، وقد كتب على بعض كتبه (كشف العيون) الحنفي المالكي الشافعي الحنبلي ، ولم يجد أحد أن في ذلك غشاضة أو أنه يخالف للقواعد أو وجه الصواب . وقد بقيت من هذه المذاهب المتباينة المختلفة في أمور قليلة في العبادات والمعاملات ، أربعة مذاهب تنقسم العالم الإسلامي في هذه الأيام . وكثرة أتباع مذهب دون آخر في بلد من البلاد الإسلامية يرجع في بدء الأمر غالباً إلى حالات شخصية كان لها تأثير في ذلك ، كدخول تعاليم أحد هذه المذاهب بواسطة أتباع ذوي مكانة استطاعوا تكوين المدرسة

وبواسطة هذه التأثيرات ثبت المذهب الشافعي ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م في بعض أجزاء مصر ، وفي شرق أفريقية ، وفي جنوب بلاد العرب ، ومن هناك امتد إلى العالم الهندي . وفي أجزاء أخرى من مصر وفي شمال إفريقية كله وفي أسبانيا

قبل ، وأخيراً في غرب إفريقية ، دخل مذهب إمام المدينة مالك بن أنس (١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) . وقد بعثت أحياناً الشئون الاستعمارية لأوربا بواعثاً لأجل تبين العلاقات الفقهية للشعوب الإسلامية الخاضعة لها .

ومما يجب التنويه به الكتاب الكبير الذي أخرجه « أجازيو جويدي وسنتلانا » بناء على توصية من وزارة المستعمرات الإيطالية ، وهو ترجمة لكتاب الفقه المالكي « المختصر لخليل بن إسحاق » مع ملاحظات ومقارنات ، ويحتوي على مجلدين كبيرين (١٩١٩ م) في العبادات والمعاملات ؛ وكذلك كتاب « مبادئ الفقه الإسلامي الحنفى والمالكي والشافعى والحنبلى ١٩١٣ » ، الذى صور به مؤلفه الهندى المسلم عبد الرحيم فقه المذهب الأربعة .

وبجانب هذا اختارت البلاد التركية سواء فى ذلك آسيا الوسطى أو الغربية ، وكذلك الهنود المسلمون ، مذهب أبى حنيفة (حول ١٥٠ هـ ٧٦٧ م) الإمام المعتبر المؤسس الأول لمجموعة فقهية لمدرسة الرأى . وأخيراً انتشرت هذه الأيام تعاليم الإمام احمد بن حنبل (٢٤١ هـ ٨٥٥ م) وهى تمثل الجناح الظاهر للثقافة المتمسكة بالسنة ، وكانت قبل ذلك حوالى القرن الخامس عشر موجودة بقوة بين سكان ما بين النهرين وسوريا وفلسطين . وبقيام العثمانيين ، كأصحاب السلطان فى العالم الإسلامى ، انكشفت فى دائرة حكمهم تعاليم المذهب الحنبلى غير المتسامح شيئاً فشيئاً ، فى الوقت الذى قوى فيه نفوذ المذهب الحنفى . وستكون لنا فرصة فى هذه المحاضرات للكلام على هذه الولادة الثانية للمذهب الحنبلى فى القرن السابع عشر . ومسلمو الولايات المتحدة ، ومعهم الفيليبينون يقلدون المذهب الشافعى .

٦ - وهنا محل للكلام على أصل كبير يمثل فكرة تطور الفقه الإسلامى أكثر من غيره ، ويصور العنصر الموفق للإيقسامات الظاهرة فى التطور الفقهى المذهبى الخاص ، وهو الإجماع .

فى أثناء عدم الاستقرار النظرى فى الأعمال اعتبر فى دائرة العلماء المسلمين أصلاً ومبدأً ، وبقي على الدوام معتبراً مع استعمالات مختلفة ، وقد جاء هذا الأصل من قول الرسول « لا تجتمع أمتى على ضلالة » ، ومن قوله فى حديث ذى نظام متدرج « أباركم الله من ثلاث : أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن ينصر أهل الباطل منكم على أهل الحق ، وأن تجتمعوا على ضلالة (٢٨) » .

هنا نعم ، سنتكلم على أصل « الإجماع » الذي ثبتت نظريات أهل السنة المسلمين^(٣٩) . واللفظ العربي « إجماع » يثبت هذه الفكرة الأساسية في المذهب السني في الإسلام ، نعى أن الإجماع لا يكون على ضلال مطلقاً . وستر في أثناء عرضنا لهذا البحث تطبيقات كثيرة لهذا الأصل وهو بالإجماع ، الذي يعطينا المفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية ؛ فما قبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يكون صحيحاً صادقاً ، وترك الإجماع ترك للسنة السمحة .

أما أن هذا المبدأ ظهر في الإسلام فقط في مجرى تطوره ، فيدل على ذلك أن الإنسان لم يستطع بسهولة أن يستدل عليه ويثبته بالقرآن ، وقد حكى أن الإمام الشافعي ، الذي اعترف بأصل الإجماع إستناداً إلى قول النبي على أنه موجب لصواب الأمور الفقهية ، لزم داره ثلاثة أيام مفكراً حينما سئل عما يستند إليه هذا المبدأ من القرآن ، وبعد إنقضاء هذا الوقت خرج في حالة من الضعف والاجهاد ، بوجه منتفخ ويدين متورمتين ، من جراء إتعبه لنفسه في البحث عن الآية التي يمكن أن يعتمد عليها ، وهي قوله تعالى : « وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ »^(٤٠) وساءت مصيراً^(٤١) ، وهذا عدا الأحاديث الكثيرة التي يعتمد عليها هذا المبدأ^(٤٢) .

وحيث أن يكون كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواباً ويستحق الاعتراف الواجب ، ويكون صحيحاً فقط في الشكل الذي أعطاه له الإجماع ، ولا يكون صحيحاً من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الإجماع صحيحاً ، من إقرار لنسخ القرآن بالسنة ، وبهذا المعنى يملك الإجماع حق الإذن بالتفسير .

وهذه الأشكال الاعتقادية وحدها تكون موافقة للدين عندما يكون الإجماع — وفي الغالب يكون ذلك بعد كفاح قاس — قد هدأ في النهاية من حدتها . وتلك الأشكال من العبادة والفقه التي وافق عليها الإجماع تكون خالية من النقص الديني ؛ وهؤلاء الرجال وتلك الكتب تعتبر لتعاليمها السيادة عندما يعترف إجماع الأمة بذلك ؛ وليس هذا قد جاء عن اجتماعات منظمة ، ولكن جاء من صوت الشعب المجهول الذي لا يتطرق إليه الخطأ . وسنعرف كيف أن استعمال هذا الأصل كعلامة على حقيقة التصديق امتدت إلى مدى أبعد ، وكيف

أنه بواسطة سلطانه الدائم على الحياة الإسلامية يستطيع أن يطبع بالصحة والإيمان الأفكار الدينية التي كانت تمنع منها الأفكار النظرية وتمدها بخالفة للإسلام ؛ فكانت تقرر وتثبت بواسطة الإجماع ، وينتهي الأمر بالموافقة عليها من أجل ذلك ، بدون اعتبار لهذه الأفكار النظرية التي تخالفها بشدة وأحياناً تكون واجبة الاعتقاد .

وكانت دائرة الإجماع في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجمعي منها إلى المعنى الديني المحدد ، وقد حاولوا عبثاً تحديده بالزمان والمكان ، وبيان أنه هو إجماع الصحابة أو أهل المدينة القدامى ، وهو تحديد لا يمكن الوصول إليه بإزاء التطورات الأخيرة . ولكن من جهة أخرى لا يكفي ، بالنسبة للأنظمة الدينية أيضاً ، أن يترك الإجماع حراً متروكاً للإحساس الغريزي للجماعة . وأخيراً وجدت قاعدة تبين أن الإجماع عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحل والعقد في زمن معين ؛ فهم الذين لهم الحق في بيان الفقه والعلم واستنتاج ذلك ، وهم الذين يحكمون بصحة استعمالها .

وسنلاحظ حقاً أن هذا المبدأ بالنسبة للإسلام يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة والتطورات المستطاعة ؛ فهو يقدم ، ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية ، قوة للتعاادل ، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ ، فإذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل ؟ وفي الحق أن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجدي الإسلام في عصرنا ، فهو الباب الذي يجب بواسطته أن تنفذ إلى بنائية الإسلام عوامل القوى الشابة .

٧ — ومن مبدأ الإجماع نريد أن نعيد النظر في الاختلافات الظاهرة في تطور الفقه ، وليست هناك سوى مسائل قليلة اختلفت فيها المذاهب المذكورة آنفاً ، ويفهم تماماً منها أنها ليست اختلافات تبعث على افتراقهم فرقاً مختلفة . وكثير من الاختلافات الشكلية توجد على سبيل المثال ، في أعمال الصلاة وهل يُسرّ أو يُجهر فيها ، وإلى أي حد يرفع المصلّي يديه عند بدء الصلاة وعند قوله في بدايتها : الله أكبر ؛ وكذلك في بعض أشكال قليلة عند السجود والركوع ، وهل يترك يديه (كما عند مالك) أو يضع واحدة فوق الأخرى ، وهل يضعهما كذلك فوق السرة أو تحتها . وتوجد اختلافات كثيرة في مسألة صحة الصلاة

عند صلاة المرأة بجانب المصلي أو إذا ما أخذت مكانها بين المصلين ، وهنا ينجلي موقف أبي حنيفة في عداوة المرأة إزاء بقية المذاهب الأخرى* .

ومن بين هذه الاختلافات ما له خطر كبير من الناحية الدينية ؛ فلغة العبادة في الإسلام هي العربية ، وكل الأشكال العبادية تقال بلغة القرآن ؛ فإذا لم يمكن الشخص النطق بالعربية ، فهل يسمح له أن يقرأ الفاتحة وغيرها من القرآن بلغته الأصلية ؟ وكان أبو حنيفة وحده ، الذي كان من أصل فارسي ، هو الذي أجاز ذلك ، لأن القرآن قد نزل في الكتب السابقة : « وإنه لني زُبر الأولين » ، وهذه كانت بغير العربية ، ومن هذا يمكن لغير العرب أن يؤمنوا به كقرآن ، وقد اتهمه خصومه بميله إلى المجوسية ، إذ فكر أول الأمر في اللغة الفارسية . وكذلك وجدت اختلافات في أمور أخرى من الحياة التعبدية في غالب الأحيان ، مرتبطة بأفكار مبنية على قواعد ، وهنا يجيء على الأخص الخلاف بين المذاهب بالنسبة للقضاء والكفارة ؛ فبينما نرى أبا حنيفة متسامحاً إزاء المفطر عن سهو ، يرى مالك وابن حنبل أن صيام هذا اليوم لا ينفع لما فيه من جرح للقانون ويوجبون قضاء هذا اليوم ، وكذلك يطلبون القضاء للمفطر عند وجود عسر المرض حيث يكون الصوم غير واجب . وزيادة على هذا فإن المرتد الذي تاب ورجع للإسلام يجب عليه قضاء الأيام التي أفطرها أثناء ارتداده ، وقد أهمل أبو حنيفة والشافعي مثل هذه الملاحظات في قضاء الصوم** .

وبحث أنظمة الأطعمة في الروايات القديمة ، التي يظهر أن النبي قد مال فيها إلى شيء من التسامح ، يعطينا في هذا القسم فرصة لبيان الاختلاف في الرأي . والنظر فيما جاء في القرآن من تحليل طعام لحم الحيوانات ، قد بحث على الاختلاف في الرأي ، والأهم في ذلك هو اختلافهم في لحم الخيل الذي اعتبر حلالاً في بعض المذاهب وحراماً في البعض الآخر (٣) . حقاً ، إن هذه الاختلافات في كثير من

* يتهم أبا حنيفة بعداوة المرأة ، ويعتمد في هذا الاتهام على مسألة في الصلاة تتعلق بها ؛ وكان أخلق به أن يدرس المسألة في كتب الحنفية ويدرس أدلتها ليكون حكمه عن بينة واستبصار . ولكن هؤلاء المستشرقين يحلو لهم أن يربطوا كل مسألة في الإسلام بداع شخصي نبلا من المسلمين وحطاً من قدرهم . ومن هذا الباب تعليقه على تجويز أبي حنيفة قراءة القرآن بالفارسية .

** تراجع أحكام المذاهب في المرتد إذا عاد إلى الإسلام ، وقد كان أظله زمن الصيام في أثناء الردة ؛ فالمعروف عند الشافعية مثلاً أن عليه قضاء هذا الصيام ، وعبارته تفيد غير ذلك .

هذه الأمور كانت ذات طبيعة من نوع تفصيل الوقائع وعدّها فرداً فرداً (١١) ، وإن الكلام في الغالب موجه إلى حيوانات لا تستخدم أصلاً في الطعام (١٢) ؛ ولكي نسوق هنا مثلاً على الأقل ، وهو أن مالكا — مخالفاً للمذاهب الأخرى — لا يحرم طعام لحم الحيوانات المفترسة ، وإن كان الخلاف عنده عملياً ، لأنه إذا لم تكن محرمة فهي مكروهة* .

وإني لاحظ عند هذه المناسبة أن فسماً كبيراً من الخلاف يدور حول الأنواع المختلفة للأحكام من درجة الإباحة أو الكراهة ، ودرجة الوجوب والاستحباب ، بالنسبة لعمل مخصوص أو تركه (١٣) . كما وجدت اختلافات صغيرة بين المذاهب بالنسبة لأحكام الطهارة ، ففي هذا يميز المالكية أعمالاً مخالفة لقواعد المذاهب الأخرى .

والحياة في الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها ، فالفقه الإسلامي ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات . ولا يفلت فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس ديني ، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية ، وبواسطة هذا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين .

ولا يكاد يوجد جزء مهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات في الآراء بين المدارس الإسلامية ، وليس ذلك في الأمور الثانوية دائماً ، بل أحياناً حول مسائل تتناول الحياة العائلية ، ونذكر من ذلك اختصاص ولي المرأة في عقد الزواج ؛ لقد اختلفت المذاهب في حالة الولي إذا عارض في عقد الزواج ، ومدى الحد الذي يكون فيه رضى الولي مطلوباً في صحة العقد ؛ وكذلك في الميراث توجد فروق في تفصيلات المذاهب ، ونذكر من ذلك حق ميراث ابن الابن بعد البنات من تركه الجد .

وبالنسبة للنزاع الفقهي فإن لأبي حنيفة ، وبعض فقهاء آخرين ، موقفاً خاصاً أكثر فيه النزاع قديماً في مسألة هامة في القضاء ، فهم يرفضون العمل

* يذكر أن مالكا ، وقد قال بحل الحيوانات المفترسة ، لا يفترق عملياً عن الجمهور ، إذ كان يقول بالكراهة . وهذا غير صحيح ففرق كبير بين الكراهة والحُرمة ، ويراجع هذا عند المالكية .

المؤسس على كثير من الأحاديث بأنه في النزاع في الأموال عند عدم وجود شاهدين لتقوية الدعوى في المال تكفى يمين المدعى* ، ويطلبون بناء على ما جاء من القرآن (سورة البقرة : ٢٨٢) للشهادة رجلين أو رجلاً وامرأتين بينة للمدعى ، ولم يوافقوا على استبدال الشهادة القولية بوسيلة أخرى (٤٧) .

ومعرفة الأقوال المتفرعة الكثيرة في دائرة الفقه الاسلامي ، من الأدلة التي يسوقها أصحاب المذهب لتأييد مذهبهم عند الاختلاف في الرأي أو العمل في مذهب آخر ، وكذلك نقد هذه الأدلة في وجهة نظر المذهب نفسه — كل ذلك يصور لنا فرعاً عالياً من الفقه في الاسلام ، ويقدم فرصة دائمة لمعرفة الذكاء العلمي في هذه الدائرة التي هي للاسلام في أوطانه ذات فائدة وأهمية خاصة . ونظراً لأهمية هذه الأبحاث ، في هذه الدائرة ، قد ظهرت فيها منذ العصور القديمة للدارس الفقهية كتب كثيرة (٤٨) .

٨ — وأهم في نظرنا من تفصيل هذه الاختلافات المذهبية فيما يظهر لنا ، تعرف الميول العامة التي سادت الفقه في تطوراتها ، ويجب علينا أن نبين في هذه النقطة ، لهؤلاء الذين يريدون أن يتعرفوا للإسلام ، بعض ما يفيدهم في مسألة تفسير الكتب . فالأديان التي تؤخذ عقائدها وأشكال أعمالها من مراجع مقدسة محدودة ، تتجىء تطوراتها الفقهية والاعتقادية من أعمال الشرح والتفسير التي تفسر به الكتب المقدسة ، وتاريخ الأديان في مثل هذه الدائرة يساوى تاريخ التفسير المكتوب ، ويتفق فيها إلى حد كبير جداً مع الإسلام الذي يترأى تاريخه الداخلي في الطرق التي شرحت كتبه المقدسة .

ولتبين الطريقة العامة للجهود الفقهية الموضوعية آتفاً ، يمكن أن نسوق أولاً هذه الحقيقة ؛ وهي أنه لم يكن غرض الفقه أن يجعل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد من التحديدات الفقهية ، فن أول الأمر وضعوا وزناً لهذه الآيات : « وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (سورة الحج : ٧٨) ، « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (سورة البقرة : ١٨٥) ، « يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا » (سورة النساء : ٢٨) ؛

* يذكر أن الفقهاء المخالفين للاحقية يكتبون في النزاع المالي يمين المدعى . والمعروف أن موضع النزاع الاكتفاء بشاهد ويمين المدعى .

ولهذه الأحاديث : « إن هذا الدين يسر » أى خال من الصعوبات ، « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة » (٥٩) ، « يسروا ولا تعسروا » (٥٠) . ولقد مدح أعمال الصحابة القدماء لأنها « كانت سهلة قليلة الحرج » . ومن هؤلاء السادة فى الإسلام عبد الله ابن مسعود (٣٢ هـ / ٦٣٥ م) الذى شرح مبدأ تطور الفقه بقوله : « من حرم حلالاً فهو كمن أحل حراماً » (٥١) .

ولقد كان علماء الفقه أوفياء لهذا المبدأ الذى زادوه قوة بما تضمنته نصوص الأحاديث النبوية ، وقد قال سفيان الثورى (١٦١ هـ / ٧٧٨ م) : « إن العلم هو أن تحلل الأمر أخذاً من الأصول ، فإن التضييق سهل لكل أحد » (٥٢) . وقد انتقاد العلماء الأذكياء فى العصور المتأخرة إلى هذه المبادئ أيضاً ، وبما يبين هذا قانون الأطعمة الآتى : « متى تردد الشئ بين الإباحة والتحريم غلبت الإباحة لأنها هى الأصل » ؛ يعنى بذلك أن كل شئ مباح ، وأن التحريم أمر طارئ ، وعند التشكك يرجع إلى الأصل (٥٣) .

ومن هذه الفكرة حركوا ذكاءهم ليجدوا مخرجاً من المواضع الصعبة التى عليها على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور الثقيلة كانت تخفف أو تطرح بواسطة التوسع فى شرح النصوص ، وبواسطة التفسير يرجح الوجوب أو المنع فى الفقه ، وعبارة الأمر أو المنع تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب (٥٤) أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به فى النصوص أو نهى عنه لا يعاقب عليه ولا يعدّ تخطئاً للقانون .

وقد اتبع ابراهيم النخعى (٩٦ هـ / ٦١٤ م) ، أحد أعلام الفقهاء المسلمين فى القرن الأول ، هذا المبدأ ؛ فلا يقول عن شئ أنه حرام مطلقاً أو حلال مطلقاً ، ولكن يقول : إن هذا يتكرهونه أى الصحابة ، وذلك يستحسنونه (٥٥) . كما أن عبد الله بن شبرمة (١٤٤ هـ / ٧٦١ م) ، من التابعين ، كان لا يحكم بالتأكيد إلا على الحلال ، ويرى أنه ليس من سبيل إلى التأكيد فى الحرام ، ما عدا ما هو ثابت فى الأحاديث الصحيحة (٥٦) . ومن هذا المبدأ الفقهى السائد نستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، ونكتفى بمثال واحد لتلك الطريقة الفكرية لعلماء الإسلام فى ناحية الفقه والتشريع .

فقد جاء فى القرآن (سورة الأنعام : ١٢١) « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسمُ الله عليه وإِنَّهُ لَفِسْقٌ » . فمن ينظر إلى هذا الحكم نظر المفسر للأشياء ،

لا يستطيع أن يجد فيه شيئاً آخر سوى التحريم الصارم لأكل الحيوانات التي لم يذكر اسم الله عند ذبحها (٥٧). وكل ما يمكن أن يحيط هذا التحريم يشهد بأنه يوجد تحت (ذكر الله) فعل شرعى محدود ، وليس فقط مجرد تفكير في الله ونعمه ؛ « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » ، « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم » ؛ فحذر هؤلاء الذين يمتنعون — بدافع من التقوى أو لأنهم يتعسكون بخرافات الجاهلية (وقد كانت في الجاهلية محرمات في الأكل) — عما قال النبي أن الامتناع عنه باطل ، ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك (٥٨). ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام (berakha) قبل الذبح وقبل الأكل . وبعد ترك هذا فسقاً ، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ، ويكون ما لا يذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصح أكله .

وهكذا فهم شراح الفقه المحافظون — وعلى الأخص مذهب أبى حنيفة من بين المذاهب الأربعة — في شرحهم النظرى وعملهم العادى ، ويتمسك المسلمون الذين يهتمون بالتمسك بالشرع في حياتهم بذلك إلى اليوم . وعند الصيد كذلك (سورة المائدة : ٤) يجب ذكر اسم الله عند إرسال الطير أو كلب الصيد ، ولا يصح تناول الصيد إلا بهذا الشرط (٥٩).

لكن هذه الصعوبات لتنفيذ هذا الحكم الصارم بالنسبة للتحريم أخذت تسهل في مجرى الحياة سهولة واضحة ، وفي هذا وجد علماء الفقه في أكثر المذاهب أن نصوص الأمر والنهى في القرآن التي لبسها الفقه لا توجد حرفياً ، وأن منها ما كانت الرغبة في استحبابه ، وليس المقصود منه الوجوب القطعى ، وبناء على هذا لا يكون حكماً يجب الأخذ به (٦٠). وعند ما يكون اتباع الحكم الشرعى ، أو بعبارة أصح اتباع المطلوب ، قد ترك عن خطأ أو لمانع آخر ، فإن هذا الترك لما يبيح إطعام الطعام لا ضرر فيه ، ويمكن الإنسان بواسطة هذه التسهيلات ذات الدرجات أن يصل أخيراً إلى هذا المبدأ : « إنه عند ذبح المسلم يجوز الأكل في كل الحالات ، سواء ذكر اسم الله ظاهراً أم لا ؛ ذلك أن الله مستحضر دائماً في هذه الحالة سواء نطق أم لا » . وما دام الأمر وصل إلى الاقتناع بهذا ، فليس من

الصعب وجود ما يصدق هذا بحديث راجع إلى الرسول يستدل بواسطته على هذا المبدأ .

وقد كان للنحو العربي طبعاً جانب من المساهمة في هذا الشأن . فإن ترك الأخذ بصيغة الأمر ليس معصية مثل قول الله تعالى « فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » (سورة النساء : ٣) ، واستدل الفقهاء على أن النكاح ليس واجباً ، وإنما هو أمر مرغوب فيه ؛ على أنه لا يمكن إلا أن نشير إلى وجود كثير من الشراح الأذكياء لكلام الله الذين يرون أن صيغة الأمر هنا للوجوب ، وأنه يجب النكاح على كل مسلم ؛ فعنى (انكحوا) أى يجب عليكم ذلك ، وليس أمراً مستحباً فحسب .

٩ — والمثال المهم للحرية ، التى قابلت بها المدارس المفسرة للنصوص التمسك الشديد بالفقه ، هو موقفهم إزاء حكم شرعى طبع الحياة العملية بطابع معين ، ونعنى بذلك « تحريم الخمر » (٦١) .

فقد اعتبر شرب الخمر فى الاسلام « رجساً » ولكن الذى نعرفه هو مقدار المخالفة لهذا التحريم الشرعى فى بدء الاسلام ، حيث كانت الحرية العربية تود ألا تتخلص من الخمر من أجل هذا الحد الشرعى (٦٢) .

أما الحقيقة التى نود أن ننسوه بها هنا فهى أن الشعر الخمرى فى الاسلام (٦٣) ، وكذلك الدور الذى لعبه شرب الخمر فى لهُو الخلفاء الذين كانوا أمراء للمؤمنين وملوك الدولة ، كل ذلك لا يصور لنا الجماعة التى كان يطبع شريعتها الدينية ما جاء « من أن الخمر أم الخبائث » ، فكل هذا يدخل فى باب الحرية وسهولة التخطى لأحكام الشريعة المعترف بها . فمن وقت مبكر اعتبرت فى هذه المسألة وجهتان للنظر مختلفتان متناقضتان ؛ فقد استدل أحد أشراف الصحابة وهو أبو حنبل

* الفقهاء يتقادون فى أحكامهم لأصولهم الصحيحة ، والتأويل فى آية الأكل من المذبح التى لم يذكر اسم الله عليه كان من أول الأمر كالتقول بعدم التأويل ، وما كان هذا التأويل ناشئاً من الشعور بثقل حمل النص على ظاهره حتى يكون الدافع إليه أمراً غير أصول الفقهاء ، ولأنما الدافع إليه عند هؤلاء قوله تعالى : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » ، وأهل الكتاب لا يلتزمون ذكر اسم الله على ذبائهم فأولى بالحل ذبيحة المسلم إذا لم يذكر اسم الله عليها ، ومن لا يرى التأويل يطرد هذا الحكم فى طعام أهل الكتاب فلا يحل من ذبائهم ما لم يذكروا اسم الله عليه .

بآية من القرآن على تخطيه ، وهى قوله تعالى (سورة المائدة : ٩٣) « ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا . . . » (٦٩) ، ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الحر ، و جلده .

وهناك وجهة نظر أخرى جاءت بهذه الظاهرة . وهى أن الفقهاء فى المشرق أعملوا ذكاءهم ليحدوا من دائرة هذا المنع الذى يتسع لاشربة أخرى ، وذلك بواسطة التفسير ، فمن جهة سعوا أن يستنتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الاشربة الأخرى فى نفسها ، بل فقط عند ما يحصل منها الإسكار (٦٥) ، ووضعوا لذلك أحاديث مثل حديث عائشة (٦٦) : « اشربوا ولا تسكروا » ، وتحت حماية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الاتقياء على الماء القراح ، وسعى المتشددون للتدليل على « أن ما أسكر كثيره فقليله حرام » . ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص وأن خمر العنب وحده هو المحرم ، وأن ما عداه ليس إلا « شراباً » فقط أو « نبيذاً » (٦٧) وليس خمرآ ؛ وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والتمر وأمثالهما ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناء على هذا الإذن المبني على المعنى اللغوى ، وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر (٦٨) .

وقد صرح الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ (٦٩) ، وجاء أن بعض الخلفاء العباسيين الذى لم يرد أن يتخطى الحكم الشرعى سأل بعض القضاة عما يعنى بالنبيذ (٧٠) .

ونظراً لأنه لا يمكن أن تفقد هذه الاشربة فى مجال الأانس ، فقد كان بحث الخلفاء فى مسألة الخمر مما تهتم به الجماعات المثقفة ، من أجل ارتباطها المباشر بالناحية اللغوية والأدبية ؛ وفى قصر الخليفة المعتصم ، حيث كان الاهتمام بالنوق السليم بادياً ، كانت المسألة المحبوبة لدى هذا المجتمع الرفيع هى معالجة الأصول التى قام عليها ترادف الخمر فى اللغة ، وعلاقة منع الخمر بهذا الترادف (٧١) . ولا يخدمنا الغرض من التشدد فى الفهم عند هذه العلاقة ، الأمر الذى كان يسود الأدباء البغداديين ، فقد صاحب هذا رأى المعارضة الحرة ضد التحديدات

* يتهم الفقهاء أيضاً بوضع أحاديث فى النبيذ والخمر مثل حديث عائشة ، وهذا ليس من شأن الباحث النصف الذى لا يتكلم إلا عن بينة ودليل .

الدينية ، حتى وصل الأمر إلى تحقير هؤلاء الاتقياء الذين تمسكوا بالحق في ذلك . ولذى الرمة الشاعر المعروف قول في ذلك : « هم اللصوص وهم يدعون قراء » (٧٢) ؛ وكذلك قول الآخر :

من ذا يحرم ماء المزن خالطه في جوف آنية ماء العناقيد
إني لأكره تشديد الرواة لنا فيها ويعجبني قول ابن مسعود (٧٣)

وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين في القرن الثاني بهذه النظرية من رأى ابن مسعود ؛ وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء العنب ممكناً ، فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان ، تطيناً لضميره الديني ، حتى يستطيع ذوو النفوس الطيبة أن ينالوا منها (٧٤) .

وليس من النادر أن نجد في التراجم مثل هذه القصة ؛ وهي أن وكيع ابن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد (١٢٩ — ١٩٧ هـ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين ، وأنه طرد عن نفسه ما قد يوسوس له به الشيطان من أنه بذلك قد شرب الخمر (٧٥) . وهذا خلف بن هشام أحد قراء الكوفة المشهورين (٢٢٩ هـ — ٨٤٤ م) كان يشرب الشراب ، وإن لم يسمه باسمه الحقيقي (على التأويل) ، وأضافت الترجمة إلى ذلك أنه في آخر حياته أعاد الصلاة عن أربعين سنة ؛ لأنه لم يترك فيها شرب النبيذ ، وصلاة شارب النبيذ غير مقبولة ، ويجب قضاؤها (٧٦) . وشريك قاضي الكوفة في عصر الخليفة المهدي كان يحدث بحديث الرسول ويشتم من فيه رائحة النبيذ (٧٧) ، كما أن أحد الوعاظ المشهورين في القرن السادس ، وهو أبو منصور قطب الدين الأمير الذي كان أرسله الخليفة المكتفي إلى السلطان السلجوقي سنجر ملكشاه ، هذا الرجل التقي الذي دفن بعد موته بجوار الزاهد الصالح الجنيد ، كان قد ألف رسالة في إباحة شرب النبيذ (٧٨) .

وبطبيعة الحال ثارت ضد تلك المظاهر والجهود في دائرة الفقه معارضات المتشددين الذين تمسكوا بالماء القراح والابن والعسل (٧٩) ، على خلاف هؤلاء المتحررين وما أحدثوا من مخالفات للسنة . وجاءوا بالأحاديث لبيان هذه الحالة ، كما هو دأبهم في مجرى التاريخ الإسلامي ، لوقف التيارات التي تنمو نحو التسهيل : « ستشرب أمتي الخمر — هكذا حدثوا — وستسميها بغير اسمها ،

وسيجمهم أمراؤهم^(٨٠)، وإن الله سيبدلهم قردة وخنازير كما فعلت الأمم السابقة^(٨١). وعلى كل حال يمكن أن يرينا الطريق الذى سلكه الكوفيون فى هذه المسألة، إنهم قد فكروا فى التدقيق الفقهى المتطور، وأخذوا بتسهيلات ألانوا بها شدة النصوص.

وعلى هذا المنوال من الاختلاف فى الإيابة التى استعملت فيها هذه المهارة الفنية، تبعاً لمقدار هذا وكيفيته، قام قسم كبير من تعاليم الاختلاف بين المدارس الفقهية التى تنازعت العالم الإسلامى. ويكفى هنا من ناحية النظرية التاريخية للإسلام أن نثبت أن الأكثرية الغالبة لتلك المدارس، فى كثير من الوقائع، قد اعتبرت مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة فى نظر الفقه، والحالات الواقعية الاجتماعية، والسعى للمطابقة بين القانون الضيق لمكة والمدينة والظروف الجديدة المغايرة الواسعة؛ الأمر الذى دعت إليه الفتوحات للبلاد الأجنبية، والاتصال المباشر بأشكال الحياة المختلفة اختلافاً أصلياً.

هذه هى وحدها وجهة النظر، والفكرة التى يجب أن يهتم بها مؤرخو الثقافة والدين بخصوص هذه الناحية من التعاليم الفقهية للإسلام، بدل ما كان من اهتمام بالأشياء والتفاصيل الصغيرة التى لا غناء فيها. ومن أجل هذا أجزت لنفسى أن آتى بتفسير لهذه الأمور العديدة النفع بالنسبة للخلقية الدينية، وهى تفسيرُ تعدنا لما سيجيء — فى القسم الأخير — عند الكلام على مطابقة الإسلام للعلاقات الجديدة.

١٠ — وهنا فى الختام سنتكلم على نتيجتين كانتا ضاريتين، وكانتا أثراً لتربية العقلية الفقهية على هذا التوفيق الشديد؛ فأما إحداها فتتصل بتلك الجهود التى أدت إلى هذه الطريقة العقلية العامة، وأما الأخرى فتتصل بتقويم الحياة الدينية التى أضرت بالناحية الدينية الداخلية.

أما عن النتيجة الأولى؛ فإنه تبعاً لهذه الجهود، الموصوفة المبالغ فيها، سادت فى العراق روح التدقيق والتفصيل^(٨٢)، وضاع فى هذا التدقيق الممل والشروح المقفورة وتخيل إمكانات لا تحصل، والعناية بإيجاد مسائل من الحيل مع الخيال الجريء والتدقيق المبالغ فيه — ضاع فى ذلك شرح كلام الله، وتقنين الحياة حسب ذلك. فمن أمثلة ذلك هذا السؤال الذى سئله أبو حنيفة: كيف يبدأ صيام رمضان إذا طلع فجر هذا اليوم وسط الليل؟ وما كان من أبى حنيفة

إلا أن رد على ذلك رداً خشناً . وقد تنازعوا في وقائع بعيدة متخيلة لا تتفق أصلاً مع الحقائق*، مثل تنازعهم في حق إرث الجد في الطبقة الخامسة من حفيد مات ولا ولد له^(٨٣)، ويعتبر هذا المثال بالنسبة لغيره مألوفاً ، فالمراث بإمكاناته المختلفة كان قبل حلبة مناسبة على الأخص ومحبوبة ، عند هذه الروح المدرسية^(٨٤) .

وقد أعطت الخرافات الشعبية للفقهاء مادة لمثل هذه الأعمال ؛ فثلاً لما كان تحول الإنسان إلى حيوان أمراً يحصل في الطبيعة في عقيدة الشعب ، أصبحت العلاقات الشرعية لمثل هؤلاء المسحورين ومسئولياتهم الشرعية مطروقة بمجد^(٨٥) . ولما كان من ناحية أخرى يتشكل الجن بأشكال الإانس ، صارت النتائج الفقهية لهذا التشكل موضوعاً للتفكير ، وأخذوا يتكلمون مثلاً — بمجد بالغ — نفيًا وإثباتاً ، عن جواز عدّ هؤلاء في نصاب الجماعة يوم الجمعة^(٨٦) ، وأن ذلك أمر يجب بحسبه فقهيًا ، وأن توضح الحالة الناتجة عما هو قارّ في اعتقاد الشعب كأمر ممكن من تزوج الإنسان بالجن المتشكل بالإانس ، وما ينشأ من هذا الزواج من الخلف ، ونتائج مثل هذا الزواج من حقوق عائلية . فمن الحق أن مسألة التزوج بالجن^(٨٧) ، في هذه الحلقات ، كانت من المسائل التي تبحث باهتمام كأي أمر آخر من القوانين والفقه^(٨٨) . وقد عدّ المدافعون عن مثل هذا الاختلاط والتزاوج — ومنهم أبو الحسن البصري — أمثلة لبعض أهل السنة ارتبطوا بمثل هذا الزواج . وأدخل الدميري ، صاحب كتاب حياة الحيوان ، في الفصل الذي ساقه عن الجن مثل هذه الأشياء ، وتكلم عن تجاربه الشخصية مع شيخ عاش مع أربع نساء من الجن بمثل هذه العلاقة الزوجية .

وقد اخترعت التدقيقات الفقهية علاوة على ذلك مسألة (الحيل) التي تخلص من يقع في حالة معينة إلى ما فيه مصلحته ؛ فهي فتاوى فقهية ، تصور جزءاً ضرورياً في الفقه ، وتستخدم بكثرة في الإيمان ، لكي تكون منها طمأنينة

* عاب على الفقهاء توسعهم في الافتراض واحتمال الصور الممكنة . وقد كانوا يبنون بهذا التوسع تطبيق الأحكام ، وتربية الملكة وشحن الذهن في هذا . وقد أبان الزمن أن ما هو مستحيل اليوم قد يتحقق غداً ، فمن شأن صاحب العلم أن يوسع فروضه وأن يعد لما يحدث عدته . وتجد اليوم أحوال يود الباحث في تطبيقها بجذع الأنف لو يجد من تكلم عنها فيمن سلف ، حتى يستأنس بذلك ولا يضل السبيل .

للضمير ، فيسأل الفقيه عن رأيه في (المخرج) . ولا يمكن مدح هذه الناحية من عمل المفتى على أن الباعث عليها أمر أخلاقي في الحياة الاجتماعية ؛ فالمنصور العباسي الذي كان أعطى لزوجته ميثاقاً بصيغة شرعية واجبة النفاذ على ألا يتزوج عليها ، وأن يبقى معها وحدها ، التجأ بعد ذلك إلى فقيه بعد فقيه في الحجاز والعراق ، طالباً لفتوى تخول له ، مع هذا الالتزام الثقيل ، أن يتزوج زواجاً آخر ويتسرى ، وقد عاكست زوجه طبعاً هذا الغرض بما كانت تهديه من الهدايا للفقيه المسئول حتى يوافق رغباتها . وقد قال أحد شعراء بني أمية « إنه لا خير في يمين لا مخرج منها . » (٩١) وقد ساعدت هذه الحاجات الدراسة الفقهية ونشطتها .

وإنه وإن كانت المذاهب الأخرى لم تتأخر في هذا المضمار ، إلا أن المذهب الحنفي كان أكثرها في هذا السبيل ، وقد كان موطنه العراق ، وارتفع شأنه بتأسيس هذه (الحيل) (٩٢) ، وقد كان زعيم هذه المدرسة يسير في هذا الطريق . وقد أتى المفسر الكبير والفيلسوف الديني نجر الدين الرازي بتفصيل كبير في تفسيره عن فضل الإمام أبي حنيفة ، وساق الأدلة الراجعة العالية لبيان تعمقه الفقهى الذي كان يدور حول حله للمسائل الصعبة في الإيمان ؛ كما اهتم الأدباء الكتاب بإثبات دقة الفقهاء وجمعوا نكات من اختراعاتهم في المسائل الفقهية الصعبة ، استدلوها بها على مهارتهم في حلها (٩٣) .

ويجب أن نعتقد ونقر بأنه ليست وحدها الأفكار الصالحة هي التي عارضت وثابت أن تربط هذه الأشياء بالدين وحكم الله الذي جاء عن أهل الدين أصحاب السلطان ، بل كان ذلك أيضاً مجالاً للاستهزاء والسخرية من الناس لهذه الأعمال المبنية على العجب والكبرياء من هؤلاء العلماء المخرفين . ونجد مثل هذا الرفض في مثل كامل في القرن الرابع ؛ لقد كان أبو يوسف ، من أهل الكوفة وتلميذ أبي حنيفة (١٨٢ هـ ٧٩٥ م) وقاضى الخليفة المهدي والرشيد ، مكاناً لنكات الشعب المضحكة ، الأمر الذي نجد التعبير عنه في حكايات ألف ليلة وليلة ، والذي يدل على عدم الاحترام الممزوج بالشعور البارد لتدقيقات هؤلاء الفقهاء . وثانياً ، فلنفحص هذا الأثر الضار لأسلوب الحياة الدينية . فإن رجحان الجهود ذات البحث الفقهى ، والعمل التفصيلي لمسائله في العلوم الفقهية ، قد أعطيا — كما سنتناول ذلك بعد — تعاليم الإسلام الطابع الفقهى تدريجياً .

ونحت تأثير هذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعاً تحت النظرة
الفقهية ، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة
الإلهية . والمؤمن الوفي يقف بناء على ذلك ، حتى في إحساسه الشخصي ،
تحت طائلة كلام هؤلاء الناس ، كما يقف تحت طائلة كلام الله الذي لا يقعد من
عاداته في الحياة إلا قسماً صغيراً هو مسألة التهذيب التي تبقى أمراً ثانوياً . واعتبر
كعلماء الدين هؤلاء الذين يبحثون أنواع الأعمال القانونية بالطريقة الفقهية ،
ويفرعون بدقه ما يبحثونه بهذا الشكل ، ويؤيدون بالدقة والضبط ما يكشفونه .
وعليهم وخدمهم ، لا على الفلاسفة الدينيين أو الأخلاقيين ، وبوجه خاص أهل
العلوم الدنيوية ، يطلق هذا الحديث : « علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل » .
هذا ، وقد بينا قبل أن أنه لم يعدم وجود علماء أقوياء جادون ، رفعوا أصواتهم
لكي يحكموا بشدة على هذا البعد عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند
نشأته الأولى . وقد كان لهذا أثره ، وأنقذت الحياة الدينية الداخلية من هذه
المناقشات اللفظية الفقهية ، ووجدوا لذلك حديثاً صحيحاً إلى جانبهم كما رأينا
ولكن قبل أن نتعرف هؤلاء ، نسلك طريقنا لتطور العقائد في الإسلام .

حواشي القسم الأول

(١) ^(١) *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* السلسلة الثانية المحاضرة لتاسعة (طبعة هولندية — أمستردام سنة ١٨٩٩) ص ١٧٧ وما بعدها.
(٢) إن طابع الجمع والانتقاء *synchrétique* من المذاهب قد بينه أخيراً (ك. فولز) في تحليله « لقصة الخضر » ؛ إذ عثر فيها على أصداء متأخرة من الأساطير البابلية واليونانية بجانب ما تشتمل عليه من العناصر اليهودية والمسيحية ^(٢) *Archiv für Religionswissenschaft* سنة ١٩٠٩ مجلد ١٢ ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٣) علق أخيراً (هوبرت جريمه) أهمية كبرى على أثر الأفكار المتداولة في بلاد العرب الجنوبية ، وخاصة في كتابه « مجد » (ميونيخ سنة ١٩٠٤) ^(٣) *Weltgeschichte in Charakterbildern* وفي ^(٤) *Orientalische Studien* مجموعة نولده ص ٤٥٣ وما بعدها.

(٤) هارناك ^(٥) *die Mission und Ausbreitung des Christentums* الطبعة الأولى ملحق ٩٣.

(٥) هذا الرأي أثبتته (سنوك هيرجرونيه) في أول مؤلفاته *Het Mekkaansche Feest* ^(٦) (ليدن سنة ١٨٨٠).

(٦) هذه الحقيقة لم يغفل عنها المسلمون أنفسهم ، وهو ما يدل عليه الخبر التالي المنسوب إلى أبي رهم الغفاري أحد الصحابة ، فقد ركب ناقه في إحدى الغزوات وكان بجوار النبي ، واقترب الراكبان حيناً اقترباً شديداً حتى وقع

(١) مقدمة في علم خدمة الرب . — (٢) مصادر وسجلات لعلم البيانات . — (٣) تاريخ العالم في دراسة الشخصيات . — (٤) دراسات شرقية . — (٥) الارشادات المسيحية وانتشارها . — (٦) أعياد مكة .

حرف نعل أبي رُهم الغليظة على ساق النبي فأوجعه ، فبدأ الغضب على النبي وقرع رجل أبي رهم بسوطه ؛ فساور هذا قلق شديد ، وقال : « وخشيت أن يُنزل في قرآن لعظيم ما صنعت » . (طبقات ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٤) .

(٧) انظر أيضاً نولدكه ^(١) *Geschichte des Korans* (جوتنجن سنة ١٨٦٠) ص ٤٩ (والطبعة الجديدة لشوتلي — ليزج سنة ١٩٠٩ ص ٦٣) .

(٨) ومع ذلك فتكلموا المسلمين لا يرفضون الفكرة القائلة بأن بعض أجزاء القرآن تعد في جوهرها أهم من غيرها ، والسنة ذاتها تقر هذا الرأي الذي أثبتته تقي الدين بن تيمية — وسيرد اسمه خلال هذا البحث — وذلك في رسالة خاصة عنوانها : « جواب أهل الايمان في تفاضل آي القرآن » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ (بروكلمان : تاريخ الادب العربي ج ٢ ص ١٠٤ رقم ١٩) .

(٩) انظر أيضاً (ر. جير R. Geyer في W.Z.K.M.) (سنة ١٩٠٧) ص ٢١٢ .

(١٠) فيما يتعلق بالعناصر اليهودية انظر حالياً بحث (الاستاذ ا . > . فنسنك) ^(٢) *Mohammed en de Joden te Medina* (ليدن سنة ١٩٠٨) ولو أن كتاب [(بكر)] ^(٣) *Christentum und Islam* (Mohr) ^(٤) *Religionsgeschichtliche Volksbücher* المجموعة ٣ ملزمة رقم ٨] يتعلق بالتطور التالي إلا أنه يتضمن بيانات مفيدة عن البدايات الأولى .

(١١) هذا التلخيص للفرائض الخمسة الرئيسية يوجد في البخاري : كتاب الايمان رقم ٣٧ ، كتاب التفسير رقم ٢٠٨ حيث توجد أيضاً أقدم صيغة للمقائد الإسلامية . ومن الدراسات المجدية — إذا كنا بصدد الوقوف على أقدم مراحل التطور لفرائض الإسلام ومبادئه — أن نعي بالبحث في الوثائق القديمة عما يعتبر فريضة من الفرائض أوحى من الأحكام من عصر إلى آخر . وعما ينظر إليه كدعامة من دعائم الايمان والأحكام الشرعية العملية . ونشير هنا فحسب — تبعاً لما ورد في حديث منسوب للنبي بصدد الأركان الخمسة التي ذكرناها في صلب الكتاب والمعتبرة أسساً للإسلام منذ أقدم العصور — إلى أنه ينبغي أن نضيف

(١) تاريخ القرآن . — (٢) عهد ويهود المدينة . — (٣) المسيحية والإسلام . —

(٤) الكتب الشعبية في تاريخ الديانات .

إليها فرضاً سادساً هو : « وما تحب أن يفعله الناس بك فافعله بهم ، وما تكره أن يأتى إليك الناس فذر الناس منه » (ابن سعد ج ٦ ص ٣٧ ، أسد الغابة ج ٣ ص ٢٦٦) . وانظر أيضاً نفس الأركان ج ٣ ص ٢٧٥ . والمبدأ الأخير يوجد كثيراً منفصلاً عن الأركان الأخرى ، ويروى مستقلاً كحديث للنبي ، كما هو الحديث الثالث عشر من الأربعين النووية : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (رواه البخارى ومسلم) ، وانظر أيضاً ابن قتيبة طبعة فستنفلد ص ٢٠٣ . ويشبهه حديث لعلى بن حسين أورده اليه مقبولاً في حولياته طبعة هوتسما ج ٢ ص ٣٦٤ .

(١٢) انظر (مارتن هارتمان) *Der Islam* (ليزج سنة ١٩٠٩) ص ١٨ .

(١٣) لدراسة هذه النقطة انظر مذكري *Die Sabbathinstitution im*

Islam (١) (لذكرى (د. كوفمان) — برسلو سنة ١٩٠٠ ص ٨٩ ، ٩١) .

(١٤) *Revue critique et littéraire* سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٧ .

(١٥) انظر ملاحظات (س. ه. بكر) القيمة في مقاله : « هل الإسلام خطر

على مستعمراتنا ؟ » في (٢) *Koloniale Rundschau* مايو سنة ١٩٠٩ ص ٢٩٠

وما بعدها) . انظر أيضاً : « الاسلام والدولة المراكشية » . بقلم (ا. ميشوبلير)

في مجلة العالم الاسلامى سنة ١٩٠٩ م ٨ ص ٣١٣ وما بعدها ، وذلك كدحض

للاعتقاد الشائع بأن مبادئ الاسلام تحول دون الرقى السياسى .

(١٦) (ترز دول) Tisdall « ديانة الهلال » طبعة ثانية (لندرة ١٩٠٦ جمعية

ترقية المعارف المسيحية *Society for promoting Christian knowledge*)

ص ٦٢ .

(١٧) (سبروت) Sproat : « مشاهد ودراسات لحياة المتوحشين » ، وقد

استشهد به الأستاذ (وسترمارك) وأورد معه أمثلة كثيرة في كتابه « أصل

الآراء الخلقية وتطورها » ج ٢ ص ١٦٠ (لندرة سنة ١٩٠٨) . ونظراً لأنه

لا يوجد في اللغة التركية والعربية ما يقابل كلمة *intéressant* (= شيق) فقد

استنتج أيضاً خطأ انعدام أى شغف بالمعرفة والاستطلاع عند الترك والعرب

(دنكان ب. مكدونالد : « الموقف الدينى والحياة فى الإسلام » شيكاغو سنة

١٩٠٩ ص ١٢١ ، ١٢٢ . وهذا الاستشهاد مأخوذ من كتاب « تركية أوربة »
للكاتب المتخذ لنفسه اسم أوديسيس Odysseus .

(١٨) (أولدنبرج) : « ديانة الفيدا » برلين سنة ١٨٩٤ ص ٣٠٥ .

(١٩) كتاب البخلاء للجاحظ طبعة ج . فلوتن . ليدن سنة ١٩٠٠ ص ٢١٢ .

(٢٠) انظر « حديثاً » شارل لَيْل في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية

سنة ١٩١٤ ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١) تزدول ، المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢٢) إن محاكاة النبي والتأسي به حتى في أدق التفاصيل — والرواية تمثله

حائزاً لأسمى الصفات والكمالات — هي الغاية التي يتجه نحوها المسلمون الاتقياء

في همه وحماسة زائدة . وفي البداية كان الغرض من هذه المحاكاة أداء الأوضاع

التعبدية العملية والعادات والأعمال الظاهرة في الحياة أكثر مما هو للاقتداء

بالنواحي الخلقية . وعبد الله بن عمر الذي التزم بهذا النوع من التقليد للنبي

(حتى اعتُبر أشد الناس تدقيقاً وملاحظة « للأمر الأول » — ابن سعد ج ٤

ق ١ ص ٢٠٦) ؛ قد اجتهد في أسفاره أن ينزل دائماً حيث كان ينزل النبي ،

وأن يصلي حيث كان يصلي ، وأن ينيخ راحلته في الأماكن التي أناخ النبي فيها ؛

وتقلوا أن النبي نزل تحت شجرة فكان يتعاهدها بالماء لثلاثين (تهذيب

النووي ص ٣٥٨) . كذلك يدأب المسلم على الاقتداء بالصحابة والتحلي بصفاتهم ،

وسجاياتهم هي مما يحتذيه المؤمن الصادق (جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر

الخرمى — القاهرة طبعة المحمدي سنة ١٣٢٦ هـ . ص ١٥٧) ، ففي هذا كل

السُّنة . والتصوير الديني لسيرة الرسول يبين أن النبي لم تغب عنه الفكرة بأن

أبسط تفصيلات سلوكه في المسائل التعبدية سوف تُعد سنة فيما بعد ، ولهذا

كان يهمل أحياناً وضعاً من الأوضاع لكيلا يجعل المؤمنون منه سنة : (ابن

سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١) .

ومن الغريب أن محمداً لم يُنظر إليه في العصور الإسلامية الأولى كأنموذج

أخلاقي ، وقد كتبت مؤلفات كثيرة في هذا الموضوع . والفقهاء القرطبي أبو محمد

على بن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٩ م) ، المعروف باستمساكه الشديد

بالسنن الشرعية والاعتقادية ، قد تلخص هذا المطلب الخلقى في بحث أسماء :

« الأخلاق والسير في مداواة النفوس » . وهو كتاب جدير بأن نشير إليه لأن

المؤلف أضاف إليه بعض الاعترافات : « من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه . أعاننا الله على الاتساء به بمنه آمين » . (القاهرة سنة ١٩٠٨ طبعة المحمصاني ص ٢١) .

وقد ذهب بعض الكتاب إلى أبعد من هذا . وهذه النقطة ، مع أنها تتصل بطائفة من الأفكار ، ستعالج في موضع تال ، غير أننا نبادر بأن نزيد عليها ما نضيفه لهذا البحث : وهو أنه عندما يبلغ التطور الخلقى للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية (الفصل ٤) سينحصر المثل الأعلى الخلقى المنشود في الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً للسلوك العملى في الحياة ، أى « التخلق بأخلاق الله » .

[انظر أيضاً *la-halôkh akhar middôthâw chel haqqâdôch b. h.*

(سفر اليتيمية § ٤٩ طبعة فريدمان ١٨٥ ، ١٦) .]

وسبق أن اقترح الصوفى القديم (أبو الحسين النورى) نفس هذه الغاية الخلقية (تذكرة الأولياء للعطار طبعة ر . ا . نيكلسون لندن سنة ١٩٠٧ ج ٢ ص ٥٥) .

ولكى يدعو ابن عربى إلى الفضيلة التى يقصرها على أن يفعل الانسان الخير لأهدائه يبنى دعوته على الاقتداء بالله . (مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٨١٩) . وأخرج الغزالى فى مقدمة كتابه « فاتحة العلوم » (القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) التعبير التالى على شكل حديث : « التخلق بأخلاق الله » . وهو بتأثير نظريته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالى ، مُلَخَّصاً بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة ، وهو : « أن كمال العبد وسعادته هو فى التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلّى بمعاني صفاته وأسمائه » ، ويبدو أنه يقصد بهذا التعمق فى معانى أسماء الله الحسنى . « المقصد الأسنى » (القاهرة مطبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ص ٢٣ وما بعدها) . وإن ما كتبه اسماعيل الفارائى (حوالى سنة ١٤٨٥ م) فى هذا الموضوع فى شرحه : « للثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية » (طبعة هورتن Horten مجلة الآثار الآشورية م ٢٠ ص ٣٥٠) ليس سوى صورة من آراء الغزالى ، ومع ذلك فهذا التصوير للمثل الأعلى الخلقى سيتأثر عند الصوفيين بالفكرة الأفلاطونية

التي ترى أن التخلص المنشود من الطبيعة الجثمانية (Θνητή φύσις) ينحصر في التشبه بالله في حدود الامكان (تيتيت Théétète ١٧٦ ب جمهورية ١٦١٣). وإن الفلاسفة العرب الذين تأثروا بالمؤلفات اليونانية التالية قد وضعوا للفلسفة غاية عملية هي «التشبه بالخالق عز وجل في حدود الطاقة البشرية» (مباحث فلسفة الفارابي) طبعة (ف. ديتريشي. ليدن سنة ١٨٩٠ ص ٥٣) وترد كثيراً في كتابات «إخوان الصفا». ومع ذلك فالصوفية تتقدم خطوة أخرى في تعريفها «لغاية الغايات» summum bonum (انظر فيما يلي الفصل الرابع نهاية الفقرة ٦).

(٢٣) انظر ^(١) Oriens Christianus سنة ١٩٠٢ ص ٣٩٢.

(٢٤) البخاري كتاب التوحيد رقم ١٥، ٢٢، ٢٨، ٥٥. وهذا الحديث هو مما استشهد به (ج. بارت) (Mélanges Berliner — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ٣٨ رقم ٦) في مختصر شامل عن العناصر «المدراسية» midraschiques في الحديث الإسلامي.

(٢٥) بعض المفسرين يجعل معناها شبيهاً بمعنى الآية ١٤ من سورة الرعد: «وهو شديد المحال». انظر أمالي القالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ هـ ج ٢ ص ٢٧٢ (٢).

(٢٦) أنظر أيضاً: (هوبلفدريم) Hupfeld-Riehm, Commentaire du Ps. 18 ص ١٨

(٢٧) وبهذا التخريج تُفسّر الجملة المألوفة: «الله يخون الخائن». وأنظر أيضاً عبارة وردت في ابن سعد ج ٨ ص ١٦٧: «خدعتني خدعها الله»: والآية ١٤١ من سورة النساء (٣). وينسب إلى معاوية في خطبته التي توعدها فيها أهل العراق على ثورانهم قوله: «وإن الله ذو سطوات ونقما يمكر بمن مكر به» (تاريخ الطبري طبعة ليدن ج ١ ص ٢٩١٣).

وإذا كان «المكر والكيد» المنسوبان لله لا يُقصد بهما سوى أن الله يُحبط كيد خصومه، فإن عبارة مكر الله لم يحل حائل دون انتقالها من

(١) الشرق المسيحي.

(٢) في هذا الموضع: وحدثنا أبو بكر عن أبي حاتم عن ابن الأثرم عن أبي عبيدة قال: معنى قوله عز وجل «وهو شديد المحال» شديد المكر والعقوبة؛ وبلى هذا استسهادات مختلفة من الشر.

(٣) يريد قوله تعالى: «إن النافقين يخادعون الله وهو خادعهم».

القرآن إلى اللغة العادية المألوفة في الادعية ، ومن البين أن هذا الانتقال يقصد به إيداعها في صيغ لا يمكن أن تتفق مع هذا التفسير ، ومن الادعية الاثيرة المستحبة كثيراً عند المسلمين الدعاء : « نعوذ بالله من مكر الله » . وفي كتاب « الروض الفائق في المواعظ والرفائق » للشيخ الحريفيش ما يشبه صيغة مثل هذا الدعاء حينما يطلب العون من الله ضد الله : أعوذ بك منك (القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠ ، ص ١٣) انظر أيضاً « تذكرة الاولياء » للعطار ج ٢ ص ٨٠ . كذا عبارة « منك إليك » في (١) Z. D. M. G. م ٤٨ ص ٩٨ . ومن أذكار النبي التي يستحب للمسلم تلاوتها الدعاء التالي : « رب أعني ولا تمن علي ، وانصرني ولا تنصر علي ، وامكر لي ولا تمكر علي » (« الأذكار » للنووي — القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ١٧٥ . وكما ورد أيضاً في صحيح الترمذي ج ٢ ص ٢٧٢) . وتوجد أيضاً هذه الصيغة ، كثر وضوحاً في مجموعة أدعية شيعية اسمها : « صحيفة كاملة » (أنظر مجموعة نولده الآنفه الذكر ص ٣١٤ من أسفل) ص ٣٣ : « وكبد لنا ولا تكد علينا ، وامكر لنا ولا تمكر بنا » . وقارن ما ذكر بالعبارة التالية . قال عمر رضي الله عنه : « لو أن رجلي الواحدة داخل الجنة والأخرى خارجها ما أمنت مكر الله » . (طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٥٦ من أسفل) . انظر أيضاً تذكرة الاولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٨ . والمسلمون أنفسهم لا يفهمون من هذه التعبيرات سوى دلالتها على شدة عقاب الله وصرامته .

(٢٨) انظر على الاخص ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٣١ (٢) .

(٢٩) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٦ .

(٣٠) من هذه الوجهة نظر (ليوني كيتاني) في كتابه (« حوليات الإسلام » ج ٢ في مواضع متفرقة) للحروب الإسلامية الأولى .

(٣١) انظر « لامانس » « دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول »

ج ١ ص ٤٢٢ (في مجموعة الكلية الشرقية بجامعة القديس يوسف ج ٣ ص ٢٨٦ [سنة ١٩٠٨] ؛ حيث لا يأخذ فيه بالنظرية الإسلامية القديمة ، وهي أن الإسلام ديانة طالية .

(١) مجلة المستشرقين الألمانية .

(٢) يريد : مكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد بالمفركين ، وكان ذلك أول يوم مكر فيه .

(٣٢) إني في هذا متفق مع رأى نولدكه فيما يتعلق بكتاب كيتاني .
W. Z. K. M. م ٢١ ص ٣٠٧ سنة ١٩٠٧ . ويلحق نولدكه أهمية كبرى على الآيات
القرآنية المنزلة بمكة والتي تمثل النبي رسولاً ونذيراً بُعث « كافة للناس » .

(٣٣) أى إنه بُعث للعرب والعجم (دراسات إسلامية) ج ١ ص ٢٦٩ . غير
أن مجاهداً أحد متقدمي المفسرين يذكر أن كلمة « أحمره » تشير إلى الناس
« وأسودده » تشير إلى الجن (مسند احمد ج ٥ ص ١٤٥ من أسفل) .

(٣٤) يفرد الحديث الإسلامى لهذه العالمية ميداناً يتخطى الإنسانية ذاتها ؛
فلا يشمل الجن فحسب ، وإنما يشمل الملائكة أيضاً بوجه من الوجوه . وقد
أورد ابن حجر الهيثمي في كتابه « الفتاوى الحديثية » (القاهرة سنة ١٣٠٧
ص ١١٤ وما بعدها) بحثاً مفصلاً للآراء الإسلامية في هذه المسألة (١) .

(٣٥) ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٨٣ (٢) .

(٣٦) وأياً ما يكن الحكم الذى يمكن أن يكون للقيمة الأدبية للقرآن ،
فإن مما لا جدال فيه فى رأى الخالى من التعصب ، أن الذين اشتغلوا فى عهد
الخليفتين أبى بكر وعثمان بكتابة القرآن قد قاموا بعملهم أحياناً على صورة
غير مرضية .

إن أقدم السور المكية المتميزة بقصرها ، والتي سبق أن اتخذها النبي
نصوصاً تعبدية (تتلى فى الصلاة) ، وذلك قبل هجرته إلى المدينة ، والتي تؤلف
كل مقطوعة منها جزءاً كاملاً من التنزيل ، كانت بسبب إيجازها أقل تعرضاً
للتصحيف عند جمعها وكتابتها .

أما بقية سور الكتاب ، وخاصة فى بعض السور المدنية ، فيتجلى فيها عدم
النظام والارتباط ، ذلك ما سبب كثيراً من المتاعب وأقام عديد الصعاب فى وجه
المفسرين فى العصور التالية ، الذين كان عليهم أن ينظروا لترتيب السور والآيات
على اعتبار أنه ترتيب أساسى ونظام جوهري لا يمكن أن يمس . ولو تحقق فى

(١) جاء فى هذا الوضع : « وخبر مسلم ، الذى لا نزاع فى صحته ، صريح فى ذلك وهو قوله
صلى الله عليه وسلم : وأرسلت إلى الخلق كافة . فهو صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع المخلوقات ،
حتى الجمادات ، بأن ركب فيها فهم وعقل مخصوص حتى عرفته وآمنت به . »

(٢) فيه : أخبرنى عبد الرحمن بن أبى ليل فى قوله : « وأتابهم فتعاً قريباً » ، قال خير ؛
« وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها » ، قال فارس والروم .

وقت من الأوقات وفقاً لرغبة (رودلف جيير) (جوتنجن *Gel. Anz.* سنة ١٩٠٩ ص ٥١) التي أفصح عنها حديثاً ، ونوّه بمسئس الحاجة لها ، وهي أن تنشر طبعة للقرآن « انتقادية حقاً ومتضمنة استيفاء كاملاً وتمحيصاً وافياً للنتائج العلمية » ، ينبغي أن تغير مواضع بعض الآيات المقتطعة من سياقها الأول وعدم ابقاء التنقيحات والتحشيات المختلفة (انظر أيضاً « أوجست فيشر » في مجموعة نولده ص ٣٣ وما بعدها) . وإن حقيقة التغييرات التي حدثت أثناء جمع القرآن وتحريره قد أوضحها نولده جيداً في البحث الذي أفردته عن ترتيب بعض السور في كتابه (تاريخ القرآن) (الطبعة الأولى ص ٧٠ : ١٤٠ ، الثانية ص ٨٧ : ٢٣٤) .

وعند ما تفترض وجود زيادات لا مبرر لها يكون من الميسور أن نصل أحياناً إلى أن نحل بسهولة كثيراً من مصاعب فهمنا للمتن ؛ وأرغب في تقريب هذا بمثال :

في السورة الرابعة والعشرين (النور) من الآية ٢٦ نجد بيان الطريقة التي تؤدي بها المسلمون الصالحون الزيارة ؛ التي ينبغي أن يستأذنوا لها ، وأن يحيو أهل المنزل ، وأن يسلكوا مسلكاً خاصاً مع النساء والأطفال . والاحكام المتعلقة بهذه الظروف قد أصبحت مضطربة بسبب اعتراض استطرادات خارجة عن الموضوع الاصلی ، وذلك في الآيات ٣٢ — ٣٤ ثم ما بين ٣٥ — ٥٦ ، وهي لا تتصل بالفكرة الأصلية إلا من بعيد (انظر نولدكه وشوئي ص ٢١١)^(١).

وأخيراً في الآية ٥٧ نعود لموضوع الاستئذان في الزيارة حتى الآية ٥٩ . ثم يرد في الآية ٦١ : « لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِهْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ أَهْلَابِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عُصَمَاءِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عُمَّالِكُمْ أَوْ بِيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بِيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بِيُوتِ أُهْلَابِكُمْ »

(١) قال البيضاوى ، الذى استشهد به المؤلف فى آخر هذا القسم ، فى الآية رقم ٥٩ :
 « رجوع الى تنمة الأحكام السالفة بعد الفراغ من الالهيات الدالة على وجوب الطاعة فيما سلف
 من الأحكام وغيرها ، والوعد عليها والوعيد على الاعراض عنها . ثم الاستطراد ، الذى يعنيه
 المؤلف وبني عليه انتراض زيادات فى القرآن الكريم ، فن من فنون البلاغة العربية ، فكان
 عليه أن يرجع الى هذا الفن قبل أن يحكم ذوقه ولفته .

أَوْ يَبُوتَ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِّيقُكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ، فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ » .

فالنبي يأذن هنا للمؤمنين بحرية الجلوس على موائد ذويهم وأقربائهم ، بل بأذن لهم بقبول ضيافة قريباتهم ، فيتبادر إلى الذهن أول وهلة أن الكلمات الأولى في الآية الستين التي تزيد في هذه الإباحة فتشمل العُميان والعرج والمرضى لا تلتئم كثيراً مع السياق الطبيعي لبيان الفكرة وتفصيلها .

وقد عالج أحد الباحثين موضوع (الطب في القرآن) فاعتمد بصورة جدية هذه العبارة المنتزعة من مكانها الأصلي وصاغ لدحضها هذا النقد : وهو « أنه إذا كان وجود جماعة العُميان والعرج لا يسبب شيئاً من المضايقة عند تناول الطعام ، فإن أكلة واحدة مع أحد المرضى يمكن أن تكون خطرة على الصحة ، وأن النبي كان يحسن به ألا يقاوم الاشتزاز الذي تحدثه مثل هذه المشاركة » [(أوبتر) Opitz « الطب في القرآن » شتوتجرت سنة ١٩٠٦ ص ٦٣] .

غير أن لخصاً أعمق من هذا يثبت لنا أن هذه القطعة الغريبة عن سياق الفكرة وبسطها قد نُقلت من مجموعة أخرى من الحكم والتعاليم . إدهى تنطبق في الأصل لا على مشاركة الإنسان في تناول الطعام في غير منزله ، ولكن تنطبق على الاشتراك في الغزوات عندما كان الإسلام في بدايته . إن النبي في سورة الفتح من الآية ١١ إلى ١٦ يغلظ القول ويعنف « الخلفين من الإعراب » الذين لم يشتركوا في الغزوة السابقة ، وينذرهم بعقاب صارم من ربهم ثم يضيف الآية ١٧ : « لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ » ، وهي كنص الآية ٦١ في سورة النور : أي أن تخلف هؤلاء الأشخاص أو غيرهم ممن يعوقهم عائق فحري يقبل عذرهم . فهذه الجملة قد أدخلت في هذا السياق الآخر الذي كانت غريبة عنه ، وقد أثرت أثراً واضحاً في تحرير الآية التي لا يمكن إعادة بدايتها الأصلية على وجه الدقة . وقد حاول بعض المفسرين المسلمين أنفسهم — حقيقةً دون أن يفترضوا وقوع مثل هذه التحشية — أن يشرحوا هذه الكلمات تبعاً لمعناها الظاهر ، وهو بيان العذر في جانب القوم العاجزين جثمانياً عن الاشتراك في الحرب ولكنهم اضطروا للاعتراف أن هذا التفسير غير مقبول ، لأن الجملة المشتبه فيها إن أخذت بهذا

المعنى ، فهمى لا تلائم « ما قبله وما بعده » (البيضاوى طبعة فليشر
ج ٢ ص ٣١^(١) .

(١) يكفى فى الرد على كل ما أثاره المؤلف هنا من شبهات أن تقرر أن هؤلاء الضعفاء كانوا يخرجون من مواكبة الأصحاء يخشون من استقذارهم ؛ وكانوا كذلك يخرجون من دخول بيوت المجاهدين فى غيبتهم مع أنه أذنوا لهم فى دخولها ، فرفعت الآية « ٦١ » الحرج عنهم فى الجالية جميعاً ؛ ولا شك أن كلا التفسيرين ملائم لما قبله ولما بعده ، وكلاهما أثبتته البيضاوى . كان الانصاف إذاً يقضى على المؤلف أن يعرضهما معاً ، لكنه اختار معنى آخر مردوداً هنا (وهو الترخيس هؤلاء الضعاف فى القعود عن الجهاد) ليبنى عليه افتراضه الخيالى ، وهو أن هذه القطعة قد نقلت من سورة الفتح ، ولا صحة له إلا تشابه اللفظين .

حواشي القسم الثاني

(١) « الديانات القومية والديانات العالمية » لأبراهام كوني* (محاضرات هبرت سنة ١٨٨٢) ص ٢٩٣ .

(٢) انظر مثلاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧٦^(١) . وتوجد الأحاديث والروايات المأثورة عن مقادير الزكاة في « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٨٥٠ . وفيما خلا هذا البيان بمقادير الزكاة tarif تسلم الجبابة (المصدقون) تعليقات مكتوبة ذا طابع عملي ، تتعلق بالتدابير التي تستخدم عند التطبيق . المصدر نفسه ج ٦ ص ٤٥ (٢) .

(٣) « لم يكن العرب في العصور الإسلامية الأولى متعصبين ، بل ائتمنوا مع الساميين المسيحيين وكادوا يتآخون معهم ، ولما اعتنق هؤلاء الإسلام حدث عقب ذلك مباشرة أن أدخلوا في الديانة الجديدة هذه الصلابة والعداء الأعمى الذي ناهضوا به مذهب بيزنطة مما ساعد من قبل على اضمحلال المسيحية الشرقية » . « الدراسة التاريخية للإسلام » لليوني كايثاني (برلين سنة ١٩٠٨ مكاتبة المؤتمر التاريخي الدولي ببرلين) ص ٩ .

(١) في هذا الموضع : « وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم للعلاء كتاباً فيه فرائض الصدقة ، في الابل والبقر والغنم والثمار والأموال ، يصدقهم على ذلك ، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم فيردها على فقرائهم » .

(٢) لقد جاء في هذا الموضع « عن سويد بن غفلة ، قال : أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذت يده فقرأت في عهده ؛ فإذا فيه ألا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق ، فأناه رجل بناقة عظيمة ململة ، فأبى أن يأخذها ، ثم قال : أي سماء تظلني وأي أرض تغلني لأن أثبت رسول الله وقد أخذت خبار لابل امرئ مسلم » ١

(٤) انظر تطبيق عمر لهذا المبدأ إزاء عبده المسيحى : ابن سعد ج ٦ ص ١١٠ (١) . ولا ينسب إلى النبي أنه حمل أحداً على اعتناق الإسلام ، المصدر نفسه ص ٣٠ (٢) .

(٥) نقلاً عن « تراجم الحكماء » للقفطى طبعة « لثروت » ص ٣١٩ . اضطر موسى بن ميمون قبيل مغادرته لوطنه الأندلس أن يتظاهر هناك باعتناق الإسلام ، ولكنه ضويق في مصر حيث كان على رأس اليهودية ، فقد ابتلى في آخر زمانه برجل من الأندلس فقيه يدعى « بأبى العرب » بن معيشة ، وصل إلى مصر واجتمع به وحاqqه على إسلامه بالأندلس ، وشنع عليه ورام أذاه ، فمنعه عنه عبد الرحيم بن على الشهير باسم القاضى الفاضل ، وقال : « رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً » . ولذا لم يتيسر إثارة مسألة الردة . وقد أفتى مفتى القسطنطينية بهذا الحكم نفسه حوالى نهاية القرن السابع عشر الميلادى فى قضية الأمير المارونى يونس ، الذى أرغمه والى طرابلس الشام على اعتناق الإسلام ، ثم عاد جهرة إلى عقيدته المسيحية ، فأوضح المفتى الرأى القائل بأن الاعتراف بالإسلام إذا كان مبنياً على العنف والإكراه فهو باطل وغير صحيح ، وقد صادق السلطان على هذه الفتوى . وكتب بطريق أنطاكية المعاصر ستيفانوس بتروس Stephanus Petrus فى هذا الصدد فى منشور له : أن يونس هذا غنى بأن يبعث عن طريق سلطان الترك العظيم بالرسائل وأحكام القضاة التى أكدت أن الارتداد عن الدين الذى أكره على اعتناقه باطل ولا قيمة له (رحلة إلى سوريا وجبل لبنان لـ « دى لاروك » باريس سنة ١٧٢٢ ج ٢ ص ٢٧٠ — ٧١) . انظر أيضاً كتاب « الإصلاحات السياسية والشرعية والاجتماعية المقترحة فى الامبراطورية العثمانية » لمولوى سراج على — بومباى سنة ١٨٨٣ وذلك فى موضوع معاملة المرتدين فى الإسلام : ص ٥٠ : ٥٨ .

(١) عن أسف ، قال : « كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب وأنا نصرانى ، فكان يمرض على الإسلام ويقول لى أنك لو أسلمت استعنت بك على أمانتى ، فإنه لا يعمل لى أن أستعين بك على أمانة المسلمين ولست على دينهم ، فأبىته عليه ، فقال : لا إكراه فى الدين . فلما حضرته الوفاة أعطى وأنا نصرانى ، وقال اذهب حيث شئت » .

(٢) عن مجمع بن عتاب بن شمير عن أبيه قال : « قلت للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله : لى أباً شيخاً كبيراً ولاحوة ، فأذهب إليهم ، فسى أن يسلوا فأنتيك بهم ؟ قال : إن هم أسلموا فهو خير لهم ، وإن هم أقاموا فالإسلام واسع أو عريض » .

- (٦) الواقدي طبعة فلهويزن (لمحات وتمهيد) ج ٤ متن ٧٧ .
(٧) كتاب فتوح البلدان للبلاذري طبعة دي غويه ص ٧١ .
(٨) انظر « مذكرة في فتح سوريا » (الطبعة الثانية) لدى غويه (ليدن
سنة ١٩٠٠) ص ١٠٦ ، ١٤٧ .

(٩) للوقوف على أبحاث تتصل بهذه النقطة وتقد قيمتها انظر حوليات
الإسلام لكاتباني ج ٣ ص ٣٨١ ، ٩٥٦ — ٥٩ .
(١٠) مثلاً إذا كان المسلمون حقاً بُعيد فتحهم للشام قد فرضوا على
المسيحيين أن لا يُسمعوا نواقيسهم فالقصة التي رواها ابن قتيبة في كتابه
« عيون الأخبار » (طبعة بروكلمان ص ١٣٨) عن الخليفة معاوية تصبح
مستحيلة ؛ لقد زعم فيها أن ضجيج هذه النواقيس كان يقضّ الخليفة الكهل في
نومه ، فأرسل رسولاً إلى بيزنطة ليبطلها . أما عن تشييد الكنائس فانظر مجلة
المستشرقين الألمانيين م ٣٨ ص ٦٧٤

(١١) تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٩٢٢ . لقد نها عمر عن إرهاب الأهالي
الخاضعين للخراج (أهل الذمة) ، وأنكر إتيال عاتقهم . وروى عن النبي أنه
قال : « من آذى ذمياً فأنا خصمه » ، ومن كنتُ خصمهُ خصمتهُ يوم القيامة »
تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسما ج ٢ ص ١٦٨ انظر أيضاً التعليمات المعطاة لعامل
حمص (ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٤) (١) .

(١٢) فتوح البلدان للبلاذري ص ١٦٢ . وإن عبارات كهذه جالت
بلاشك في ذهن شيخ الإسلام جمال الدين عندما أوضح المساواة بين الأديان
في الدستور التركي الجديد ؛ إذ قال لمراسل جريدة الديلي نيوز (٨ أغسطس
سنة ١٩٠٨) : « لكم أن تثقوا بأن الدستور إذا كان حراً فالإسلام أعظم
منه حرية وأوسع ديمقراطية » .

غير أن شعور التعصب نحو الكفرة قد خلق روايات عن النبي — وسنستشهد
لبيان ذلك فيما بعد بمثال — تشجّع أخذ غير المسلمين بالشدة ومجافاتهم ، وما ورد
منها عن النبي في النهي عن تحية الكفار والرد عليهم بعبارات ذات توريث

(١) حدثنا سعيد بن عبد الرحمن الجمحي قال : « لما مات عياض بن غنم ولي عمر بن الخطاب
سعيد بن عامر بن جذيم عمله ، وكان على حمص وما يليها من الشام ؛ وكتب إليه كتاباً يوصيه فيه
بتقوى الله والجد في أمر الله والقيام بالحق الذي يجب عليه ، وبأمره بوضع الخراج والرفق بالرعية » .

مبهمة قد وثقه المسلمون واعتمدوه ، بل ورد في كتب الأحاديث الصحيحة .
 (البخارى : كتاب الجهاد رقم ٩٧ ، وباب الاستئذان رقم ٢٢ ؛ وباب الدعوات
 رقم ٦٧^(١)) انظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧١ ؛ وكذا ج ٥ ص ٣٩٣ ،
 غير أنهما قلّبا الموضوع على وجوهه ، لا نستطيع أن نوفق بين هذا التعصب
 وروح الإسلام التي يشهد بها ما أورده ابن سعد ج ٥ ص ٣٦٣ ، ج ٦ ص ٢٠٣^(٢) .
 ومن هذا القبيل توجد أحاديث أخرى لم تُعتمد لأنها من الأحاديث الموضوعة ،
 كالذي أورده ابن حجر الهيتمي في كتابه الفتاوى الحديثية (القاهرة سنة ١٣٠٧
 ص ١١٨) كحديث موضوع لا أصل : « من بَشُرَ في وجه ذمي فكأنني
 لكزني في جنبي » . وما أورده الذهبي في ميزان الاعتدال (طبعة لکنو
 سنة ١٣٠١ ج ٢ ص ٣٣٢ : « استقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل
 فناوله يده فلم يصالحه ، قال يا جبرائيل ما منعك أن تأخذ بيدي ؟ قال إنك مسست
 يد يهودي ، فتوضأ نبي الله وناول يده فتناولها » . وهناك مثال أشد وضوحاً
 ورد في نفس الجزء ص ٢٧٥ وأثبتته الذهبي على اعتبار أنه « خبر باطل » : « من
 شارك ذمياً فتواضع له ، إذا كان يوم القيامة ضرب بينهما واد من نار ، فقيل
 للمسلم : خُضْ إلى ذلك الجانب حتى تحاسب شريكك » . وفي الحق أن عقود
 الارتباط والاشتراك بين المسلمين واليهود كانت متوافرة في العصر الذي ظهر فيه
 هذا الحديث ، وإن ما ينشأ عن هذه العقود من علاقات يؤلف الفكرة الغالبة
 في الأبحاث الشرعية لدى متكلمي اليهود (انظر كتاب *Geonica* للويس
 جنزبرج — نيويورك سنة ١٩٠٩ ج ٢ ص ١٨٦) . وهذا الحديث المتعصب
 يقصد به — من وجهة النظر الإسلامية — التحذير من مثل هذه الارتباطات
 في الأعمال المادية .

(١) في هذا الموضع أن عائشة رضى الله عنها قالت : « كانت اليهود يسلمون على النبي صلى الله عليه وسلم يقول السام عليك ، فقطنت عائشة إلى قولهم فقالت عليكم السام واللينة ، فقال النبي مهلا يا عائشة ! إن الله يحب الرفق في الأمر كله ، فقالت يابني الله ، أو لم تسمع ما يقولون ؟ قال أو لم تسمعي أني أرد ذلك عليهم فأقول عليكم » .

(٢) فيه أن سنانا بن حبيب السلمي قال : « خرجت مع عبد الرحمن بن الأسود إلى القنطرة ، فكان لا يمر على يهودي ولا على نصراني إلا سلم عليه ؛ فقلت له تسلم على هؤلاء وهم أهل الشرك ؛ فقال إن السلام سياء المسلم ، فأحببت أن يعلموا أني مسلم » .

فكل اتجاه أو ميل يدعم تدعياً قوياً على هيئة أحاديث منسوبة للنبي . وإن طائفة كالحنابلة ، الذين يتجردون من عناصر التسامح الاجتماعي حتى إزاء المسلمين المخالفين لهم في الرأي ، (مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١٢ وما بعدها) ليسوا بطبيعة الحال أقل شدة وجفاء نحو أصحاب النحل الأخرى من معتنقي الديانات الأجنبية وهم يُقرون راغبين مختارين الأحاديث الحاملة على التعصب والحق ، عاملين بذلك على تقويض أركان « بادية التسامح » . غير أنه مما يسترعى الانتباه أنه نُسب للإمام أحمد بن حنبل أنه أنكر — وأتباعه هم الذين ينسبون له هذه الفكرة — صحة الحديث المشهور : « من آذى ذمياً فكأنما آذاني » (طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٦٨) . ولكن المبدأ السائد في الإسلام كان ينبذ دائماً مثل هذه التعاليم والنزعات ، كما أنه كان يرفض ما يعتمد عليه أصحابها من وثائق وأسانيد .

(١٣) پورتر : خمس سنوات بدمشق ، الطبعة الثانية (لندرة سنة ١٨٢٠) ،

ص ٢٣٥

(١٤) مثلاً مسألة ما إذا كان مباحاً نقل جثة الميت من مكان الوفاة إلى مكان آخر ، التي أحلها الزهري مستشهداً بالسابقة التالية : ... سئل ابن شهاب : هل يكفره أن يُحمل الميت من قرية إلى قرية ، فقال : « قد يحمل سعد بن أبي وقاص من العقيق إلى المدينة » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٤ — ١٠٥

(١٥) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٣ وما بعدها .

(١٦) من قطعة مهمة عن فكرة السنّة ، وردت في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣٥^(١) ، يستنتج أنه في القرن الأول كان لا يزال يوجد أنصار للفكرة القائلة بأنه لا يعد سنة إلا ما صح عن النبي وليس ما صح عن الصحابة ، غير أن هذا التحديد لم يتسنّ له الذبوع فيما بعد .

(١٧) نهج البلاغة (مجموعة خطب منسوبة لعلي بن أبي طالب) ج ٢ ص ٧٥

(طبعة محمد عبده بيروت سنة ١٣٠٧) .

(١) يشير إلى ما رواه ابن سعد ، عن صالح بن كيسان ، قال : « اجتمعت أنا والزهري ، ونحن نطلب العلم ، فكنا نكتب السنن . قال وكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ثم قال نكتب ما جاء عن الصحابة فانه سنة ، قال قلت إنه ليس بسنة فلا نكتبه ، قال فكتب ولم أكتب ، فأنتج وضعت » .

(١٨) « شتينشيدر » : « الترجمات العبرية في العصور الوسطى » ص ٨٥٢
 ٤٣٥ . ولنفس المؤلف : « مصادر عن الاختلافات والمناقشات » (فيما سنة ١٩٠٨ .
 تقارير وجلسات مجمع الفلسفة التاريخي العلمي م ١٥٥ ص ٥٨) . وتوجد مراجع
 كثيرة شبيهة بهذا جمعها ١ . جالتييه في « فتوح البهنسا » (مذكرة المعهد
 الشرقى الفرنسى للآثار بالقاهرة م ٢٢ سنة ١٩٠٩ ص ٢٠ ١٥) (انظر أيضاً
 « مجلة الأدب الشرقى » سنة ١٩١٢ ص ٢٥٤ ، ٤٤٩ . وأيضاً سنة ١٩١٣
 ص ٢١٣) .

(١٩) نقلا عن ابن القيم الجوزية : « كتاب الروح » (حيدر آباد سنة ١٣١٨)
 ص ٢٩٤ (١) .

(٢٠) Bab. سانديرين ١٩١ فى النهاية .

(٢١) البخارى : كتاب الادب رقم ١٨

(٢٢) البخارى : كتاب الادب رقم ٢٤ ، ٢٥

(٢٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٨

(٢٤) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢

ص ٣٤٢ .

(٢٥) كما ورد فى الإصابة لابن حجر طبعة كلكتاج ٢ ص ٣٩٦ : « كنا

نقد الرياء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرك الأصغر » .

(٢٦) الاربعون النووية . حديث رقم ٣٨ .

(٢٧) وقد فطن النقاد المسلمون أحياناً إلى الأخطاء التاريخية فى الحديث ،

ولكنهم إذا كانوا قد كرهوا رفض الأحاديث المعتمدة رسمياً بسبب ما يحول

دون ذلك من عقبات جوهرية ؛ فقد وجدوا مع ذلك فى سهولة طريقة لإقرارها

واعتمادها ، وهى : أنه يجوز أن تتنبأ الأحاديث القديمة بالحوادث التالية وتسبق

إلى الإخبار بوقوعها فى المستقبل . فى مسند احمد بن حنبل أن امرأة تدعى

(١) نقل ابن الجوزى اختصار الروح والجسد بين يدي الله يوم الدين ، وكل منهما يلقي التبعة

على الآخر ، وأخيراً يقول الله : « أخبرانى عن أعمى ومقعّد دخلا حائطاً ؛ فقال المقعد للأعمى إني

أرى ثمرأ ، فلو كانت لى رجلان لتناولت ؛ فقال الأعمى أنا أحملك على رقبتي ؛ فحمله فقال من الثمر ،

فأكل جميعاً ؛ فعلى من الذنب ؟ قال عليهما جميعاً ؛ فقال : قضبنا على أنفسكما » .

« أم الدرداء » روت أن النبي رآها في الطريق فسأها من أين أنت ، فأجابت « من الحمام » . ولم يتردد ابن الجوزي الذي ألف كتاباً خاصاً في الأحاديث الموضوعية في أن يرفض رفضاً مطلقاً هذا الحديث والحكم الذي تضمنه ؟ لأنه لم تكن في هذا العصر حمامات بالمدينة . وللوقوف على الطريقة التي ينتهجها النقاد المسلمون الآخرون ، لكي يدعوا جانباً تدقيقاً كتدقيق ابن الجوزي ، انظر كتاب « القول المسدد في الذب عن المسند » لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد سنة ١٣١٩) ص ٤٦ .

(٢٨) تلمود أورشلیم « خجيجه » ١ : ٨ عند النهاية .

(٢٩) انظر أيضاً : دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها .

(٣٠) المحاسن والمساوي للبيهقي طبعة شوتلي ص ٣٩٢ = شبهه الجاحظ

طبعة فان فلوتن ص ١٨١ من أعلى .

(٣١) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ هامش .

(٣٢) للحكم على هذه العقلية تعد كلمة يحيى بن سعيد (المتوفى سنة

١٤٣٠/٧٦٠ م) على جانب كبير من الاهمية : « عن يحيى بن سعيد قال : أهل

العلم أهل توسعة . وما يرح المفتون يختلفون فيحلل هذا ويحرم هذا ، فلا

يعيب هذا على هذا ، ولا هذا على هذا . وإن المسألة لترد على أحدم كالجلبل

فاذا فُتح له بابها قال ما هون هذه » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ١٢٤) .

وإن كلمة يحيى بن سعيد شبيهة بكلمة « إلغاز بن عزاريا » (ب . خجيجه —

٣ ب) عن اختلاف الآراء في الشريعة اليهودية (مشيراً إلى « كوهل » ص ١٢) :

« ولو أن هؤلاء يرون طاهراً ما يراه أولئك نجساً ، ويبيحون ما يحرمه أولئك

ويرفضون ما يقرّونه . . . فكلها (هذه الآراء المتضاربة) . على تباينها » قد

وهبها الناس راع واحد » . « تكلم الله بجميع هذه الكلمات » (سفر الخروج

٢٠ — ١) . وكذلك فيما يتعلق خاصة بمخلافات المدارس المختلفة المتعارضة ،

كدارس شتمائيس وهليل ، التي جعلت من مبادئها أن « هذا وذاك (من

المذاهب والآراء) هو كلام الله الحي » (ب عيرويهين ١٣ ب) أما الخبر سيمون

ابن يوخاي فيعد هذه الاختلافات المذهبية في الشريعة دليلاً على نسيان التوراة

(سفر التثنية ٤٨ طبعة فريدمان ٨٤ ب — ١١) .

(٣٣) نجد في عصر متأخر رأياً على جانب كبير من الاهمية لتاج الدين

السبكي ذكره في كتابه معيد النعم ومبيد النقم . طبعة . يهرمان (نادرة سنة ١٩٠٨) ص ١٠٦ — ١٠٩ (١) . وهذا يعد في نفس الوقت دليلاً على أنه في عهد المؤلف ، وقد توفي سنة ٧٧١ هـ سنة ١٣٧٠ م ، كانت هذه العقلية المتعصبة هي الغالبة على فقهاء الشام ومصر .

(٣٤) عن هذا المبدأ انظر بحثي عن « الظاهرية : تعاليمها وتاريخها » ص ٩٤ وما بعدها . وقد كان الاختلاف في الفقه منذ نشوئه موضعاً للوم . ويستفاد هذا من خبر عن المأمون يتعلق بهذا الموضوع أورده طينور في كتابه عن بغداد طبعة « كَلَر » ص ٦١ ، ومن قطعة على جانب كبير من الأهمية من رسالة للخليفة منسوبة إلى ابن المقفع (مجلة المقتبس العربية ج ٣ ص ٢٣٠ — رسائل البلغاء القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ٥٤) (٢) .

(١) يشير إلى هذه الجمل من كلام السبكي في كتابه المذكور : « ومنهم — يريد الفقهاء — من يأخذ في الفروع الحجة لبعض المذاهب ، ويركب الصعب والذلول في العصبية ، وهذا من سوء أخلاقهم ، ولقد رأيت في طوائف المذاهب من يبالغ في التعصب بحيث يمنع بعضهم عن الصلاة خلف بعض ، إلى غير ذلك مما يستقبح ذكره . . . وليت شعري ، لم لا تركوا أمر الفروع التي فيها العلماء على قولين : من قائل كل مجتهد مصيب ، ومن قائل المجتهد واحد ولكن الخطيئ يوجب ؛ واشتغلوا بالرد على أهل البدع والأهواء ! . . . قتل لهؤلاء المتعصبين في الفروع ، وبحكم ذروا التعصب ، ودعوا عنكم هذه الأهوية ، ودافعوا عن دين الاسلام . . . » .
« وأما تعصبكم في فروع الدين ، وحكمكم الناس على مذهب واحد ، فهو الذي لا يقبله الله منكم ، ولا يحملكم عليه إلا محض التعصب والتعاسد . ولو أن الشافعي وأبا حنيفة ومالكا وأحمد أحياء يرزقون ، لشددوا النكير عليكم ، وتبرءوا منكم فيما تفعلون . فلعمري لا أحصى عدد من رأيتهم يشمر عن ساق الاجتهاد في الإنكار على شافعي يذبح ولا يسمي ، أو حنفي يلبس ذكره ولا يتوضأ ، أو مالكي يصلي ولا يبسل ، أو حنبلي يقدم الجمعة على الزوال ، وهو يرى من العوام ما لا يحصى عدده إلا الله تعالى يتركون الصلاة (التي جزاء من تركها عند الشافعي ومالك وأحمد ضرب العنق) ولا ينكرون عابه . . . » .

(٢) هذه القطعة هي : « وما ينظر أمير المؤمنين فيه ، من أمر هذين الصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي ، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً : في الدماء والفروج والأموال ؛ فيستحل الدم والفرج بالحيرة ، وما يحرم بالكوكة ؛ ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكعبة : فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى ؛ غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحرمهم ، يتغنى به فضاة جائز أهرم وحكمهم . مع أنه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فربق إلا قد لج بهم العجب بما في أيديهم ، والاستخفاف ممن سوامهم ، فأقبحهم ذلك في الأمور التي يشنع بها من سمعها من ذوى الألباب » .

(٣٥) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٣٧٠ (١) .
 (٣٦) خلاصة الآثار في القرن الحادى عشر للمحبي (القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ)
 ج ١ ص ٤٨ : إبراهيم بن مسلم الصمادى (توفى سنة ١٦٦٢ م) (٢) .
 (٣٧) مثلاً فى تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة أرمذروز ص ٣١١ (ابتداءً
 من القرن السادس الهجرى) : والقاضى الذى ذكره المؤلف وساقه كمثل كان
 يصدر فتاوى مبنية على المذهبين الحنفى والحنبل . وقارن بين هذا وبين لقب
 شائع هو « مفتى الفرق » أى مفتى الأحزاب المختلفة ، وهو يستطيع أن يفتى
 لكل حزب فتاوى مبنية على مذهبه .

(٣٨) كنز العمال ج ٦ ص ٢٣٣ رقم ٤١٥٧ من مسند أحمد .
 (٣٩) « إن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً » ؛ « فإجماعهم معصوم » .
 (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١٢ ، ص ٨٢) . ولفظ « معصوم »
 مرادف تقريباً لكلمة infallible ، ويستعمل هذا اللفظ ذاته عند الكلام
 على عصمة النبى وعصمة الأئمة (انظر القسم الخامس — ١٠) .

(٤٠) « ونصليه » ترجمها إ. بالمر We will make him reach hell على اعتبار
 أن الصيغة الأولى فى تصرف فعل « صلا » ، وليس الصيغة الرابعة ، لها معنى الشى
 والحرق والتسخين ؛ وقد بين البيضاوى هذه الفروق المعنوية بصدد هذه الآية (٣) .
 (٤١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٩ — ٢٠ ولا يبدو أن الشافعى
 فى المسائل الأخرى كان يتكلف مثل هذه المشقة لاستنباط الحجج من القرآن ؛
 فقد وجد مثلاً فى سورة البينة الآية الخامسة أقوى حجة لدحض مذهب المرجئة (٤)

(١) لقد جاء فيه : « محمد بن محمد بن خلف ، أبو بكر البندى حنفى الفقيه ؛ تحنبل ثم تحنف
 ثم تشفع ، فلذا لقب حنفى . ولد سنة ٤٥٢ هـ وتوفى سنة ٥٣٠ هـ » .

(٢) جاء فى هذا الموضع عن إبراهيم المذكور : « . . . كان من سادات الصوفية بدمشق
 وكبرائهم . . . وكان يدعو الله تعالى أن يرزقه أربعة أولاد ، ليكون كل واحد منهم على مذهب
 من المذاهب الأربعة ؛ فولد له أربعة أولاد ، وهم : مسلم وكان مالكيًا ، وعبد الله وكان حنبليًا ،
 وموسى وكان شافعيًا ، ومحمد وكان حنفياً ، وتوفى سنة ١٠٧٣ هـ » .

(٣) فى تفسير البيضاوى : « (ونصله جهنم) وندخله فيها ، وقرئ بفتح النون من صلاه » .

ج ١ ص ١٧٣ .

(٤) هى قوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة
 ويؤتوا الزكاة وذلك دين القبة » ، كما ذكر الشافعى نفسه الحميدى .

(ملبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٢٧) . وقد استنبط العلماء فيما بعد أدلة من القرآن لتأييد مذهب الإجماع ، فاستدل عليه نجر الدين الرازي من الآية ١٠٥ من سورة آل عمران^(١) (مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٨) . وللوقوف على حجج أخرى مستمدة من القرآن ، انظر سنوك هيرجرونيه في مجلة تاريخ الأديان م ٣٧ (سنة ١٨٩٨) ص ١٧ .

(٤٢) سنن أبي داود ج ٢ ص ١٣١ ، الترمذي ج ٢ ص ٢٥ ، مصابيح السنة للبغوي ج ١ ص ١٤^(٢) .

(٤٣) فيما يختص بهذه المسألة والمواد القرآنية المتعلقة بها انظر « سنوك هيرجرونيه » في نقده لكتاب « فاندنبرج » . وانظر كتاب الشريعة الإسلامية « يوينبول » (ليدن سنة ١٩٠٨) ص ١٧٥ وما بعدها .

(٤٤) انظر المسائل الجدلية التي سئل فيها الشعبي وبعضها هراء بحث . وذلك في كتاب الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٥٢^(٣) . وقد ذهب الشعبي استناداً على الآية ١٤٥ من سورة الأنعام : « قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَىٰ مَحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ » ، إلى أن القيل يُؤكل لحمه .

(٤٥) الدميري في موسوعته الحيوانية (حياة الحيوان الكبرى) يعالج في نهاية كل مادة مسألة حالة الحيوان ؛ من حيث علاقته بالشريعة ، واختلاف المذاهب فيه .

(٤٦) انظر بحثي عن « الظاهرية » للوقوف على هذه الأنواع ، ص ٦٦ وما بعدها ؛ وكذا كتاب « الشريعة الإسلامية » « يوينبول » ص ٥٦ وما بعدها .

(١) ذلك قوله تعالى : « وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » .

(٢) فقد جاء فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لَا تَجْمَعُ هَذِهِ الْأُمَّةَ ، أَوْ قُلْ أُمَّةً مَعَهُ عَلَىٰ ضَلَالَةٍ ، وَيَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ » .

(٣) جاء فيه مثلاً : « . . . وَسُئِلَ مِنْ لَحْمِ الشَّيْطَانِ ، فَقَالَ : نَحْنُ نَرْضَىٰ مِنْهُ بِالْكَتَافِ ؛ »

فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ : مَا تَقُولُ فِي الذَّبَانِ ؟ قَالَ : إِنْ اشْتَبَهَتْهُ فَكُلْهُ ! » .

(٤٧) انظر على الأخص الزرقاني على الموطأ (القاهرة سنة ١٢٧٩ — ٥٨٠) ج ٣ ص ١٨٤^(١).

(٤٨) إن ما يتصل بهذا الفرع من فروع الشريعة الإسلامية قد عالج مع بسط وتفصيل « فريدريك كرن » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٥ ص ٦١ وما بعدها ، وفي مقدمة طبعته لكتاب « اختلاف الفقهاء » للطبري (القاهرة سنة ١٩٠٢) ص ٤ — ٨ . ومن أشهر الكتب الموجزة التي تلخص الخلافات المذهبية كتاب « الميزان » الكبير للصوفي المصري عبد الوهاب الشعراني (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ سنة ١٥٦٥ م) . وقد نقل « برثون » جزءاً منه إلى الفرنسية ونشرته الحكومة العامة لبلاد الجزائر سنة ١٨٩٨ .

(٤٩) البخاري : كتاب الإيمان رقم ٢٨ ؛ وقد استشهد بهذه العبارة كآية قرآنية . (تاريخ القرآن) لنولدكه وتشولي ص ١٨١ .
(٥٠) البخاري : كتاب العلم رقم ١٢^(٢) . كتاب الوضوء رقم ٦١^(٣) .
كتاب الأدب رقم ٧٩^(٤) .

(٥١) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٦ .
(٥٢) جامع بيان العلم وفضله لعبد البر النمري (القاهرة سنة ١٣٢٠) ص ١١٥ . وازن بين هذه الفكرة والمبدأ التامودي « كوعاخ دي هاتيرا عديف » « أي أن قوة الإباحة لها قيمة أكبر » . باب يراخوث ٦٠ وفي مواضع أخرى .
(٥٣) حياة الحيوان للدميري ؛ انظر مادة منجباب ج ٢ ص ٤١ .
(٥٤) يتصل بهذا حديث أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام رقم ١٦^(٥) .

(١) جاء في هذا الوضع من الكتاب المذكور أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ؛ وقد أجمعوا على القضاء بإقرار المدعى عليه ، كما قضوا بنكول المدعى عليه عن اليمين ، وليس ذلك في الآية . واليمين مع الشاهد أولى بذلك ، لأنه بالسنة . انتهى ملخصاً .
(٢) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » .
(٣) « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي فبال على ثوبه ، فدعا بماء فأتبعه لإياه » .
(٤) عن سعيد . . . عن جده قال : « لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذ بن جبل قال لهما . يسرا ولا تعسرا ، وبشرا ولا تنفرا ، وتطاوعا » .
(٥) هذا الحديث هو : « منع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ترخص فيه وتنزه عنه قوم ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فحمد الله ثم قال : ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعته ؛ فوالله لاني أعلمهم بالله ، وأشدهم له خشية ! » .

(٥٥) سنن الدارمي (كونبور سنة ١٢٩٣ هـ) ص ٣٦ . والقصة لا معنى لها إلا إذا أبدلنا — كما فعلت — كلمة « حلال » في المتن بكلمة « واجب » . أي « مأمور به بصفة قاطعة » .

(٥٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٤٤ .

(٥٧) ينبغي تبعاً لما جاء في « مجموعة القوانين الكنسية Nomokanon » لبارهرايوس « أن يلفظ باسم الله الحي عند ذبح الحيوان » (انظر الفقرات التي أوردها « بيكنهوف » في « قوانين الطعام على الطريقة الموسوية في المصادر القانونية الكنسية في العصور الوسطى » منستر سنة ١٩٠٧ ص ٤٩) ، وتراجع مجموعة القوانين الكنسية لـ « س . فرنكل ، الأدب الألماني » سنة ١٩٠٠ ص ١٨٨ للوقوف على آراء ونظريات شبيهة بهذه .

(٥٨) انظر ابن سعد ج ٦ ص ١٦٦ (١) .

(٥٩) الموطأ ج ٢ ص ٣٥٦ . وانظر مادتي (بسم الله) في دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستندجز م ٢ ص ٦٦٧ ب (٢) .

(٦٠) انظر معيد النعم للسبكي طبعة ميهрман ص ٢٠٣ .

(٦١) هذه الفكرة عالجها كايثاني بإسهاب واستقصاء في كتابه حوليات الإسلام ص ٤٤٩—٤٧٧ تحت عنوان : « الحمر عند العرب القدماء وفي عصور الإسلام الأولى » .

(١) جاء في هذا الموضع أن أبا راشد السلمي قال : « أثبت علياً داره فناديت يا أمير المؤمنين ، يا أمير المؤمنين ! قال ليكاه ، ليكاه ! فقلت يا أمير المؤمنين إن كنت في منافع لأهل أرهاها ، فتردى بعير منها فغشيت أن يسبقني بنفسه ، ففرقت ويطرت ، فوجأته بحديد إما في جنبه وإما في سنامه وذكر اسم الله ، وإني جئت بلحمه مرققاً على سائر ليل لأهل فأبوا أن يأكلوه وقالوا لم تذكه ؟ فقال ويحك ! أهد لي عجزه ، أهد لي عجزه » .

(٢) جاء في الدائرة في هذا الموضع أن للتسمية قبل الذبح أهمية خاصة عند المسلمين ، وأن هذا تقليد أوحى به بلا ريب النصريح اليهودي الذي يأمر بالنطق « بالبراحة » قبل الذبح والأكل ، وأن ما يشبه هذا في القرآن قوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١١٨ « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » والآية ١٢١ « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » . ومن هاتين الآيتين استدلل على وجوب التسمية قبل الذبح والأكل ؛ وإن كان بعض المذاهب يجعل التسمية أمراً حسناً مندوباً إليه ، فلو تركت سهواً عند ذبح الحيوان لما كان في ذلك ما يدعو إلى تحريم تناول لحمه لأن قلب المؤمن لا ينبغي عنه ذكر الله دائماً ، على أن هذا التأويل يخالف نص القرآن ، وذلك ما جعل للمفسرين المتشددن النصين يتمسكون بالنص ويستبعدون هذا التأويل .

(٦٢) دراسات إسلامية ج ١ ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً « دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول » للأب لامانس ص ٤١١ .
 (٦٣) يعمد أحياناً شعراء العصر الأموي إلى وصف النبيذ بأنه « حلال » : جميل العذري (الأغاني ج ٧ ص ٧٩) ^(١) وابن قيس الرقيات (طبعة رودوكانا كس ص ٥٧ : أحله الله لنا) . ولا محل لأن نفترض بأن هنا إشارة إلى تفرعات الفقهاء (خزانة الأدب ج ٤ ص ٢٠١) .
 (٦٤) أسد الغابة ج ٥ ص ١٦١ ^(٢) ، والسهيلي على ابن هشام طبعة فستنفلد ج ٢ ص ١٧٥ .

(٦٥) معيد النعم للسبكي طبعة ميهрман ص ١٤٧ .
 (٦٦) سنن النسائي (طبعة شاهدرا سنة ١٢٨٢) ج ٢ ص ٢٦٣ — ٢٦٩ .
 (٦٧) يطلق النبيذ أيضاً على شراب كان النبي يتناوله . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١ ^(٣) .

(٦٨) تبين القصة التالية أن كثيراً من الناس لم تسترح ضماؤهم لهذا . فالخليفة المأمون الذي سمح للقاضي يحيى بن أكرم أن يؤاكلة — وكان المأمون يشرب النبيذ في وجبات طعامه — لم يدع قط القاضي إلى شربه قائلاً : « إني

(١) حيث يقول :

فناطرن ثم قلن لها أكرمه ، حيث في نزه .
 فظلنا بنعمة واتكأنا وشربنا الحلال من قلله

(٢) الذي في أسد الغابة في هذا الموضع هو بنصه : « وذكر عبد الرازي عن ابن جريج قال : أخبرني أن أبا عبيدة بالشام وجد أبا جندل بن سهيل وضرار بن الخطاب وأبا الأزور ، وهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قد شربوا الخمر ، فقال أبو جندل « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا . . . » الآيات كلها ، فكتب أبو عبيدة إلى عمر أن أبا جندل خصمني بهذه الآية ، فكتب إليه عمر : الذي زين لأبي جندل الخطيئة زين له الحصومة ، فاحددهم . فقال أبو الأزور : دعونا نلق العدو غداً ؛ فان قتلنا فذاك ، وإن رجعنا إليكم فخدونا . فلقى أبو الأزور وضرار العدو وأبو جندل العدو ، فاستشهد أبو الأزور ، وحده الآخرون . »
 هذا هو النص ، ومنه يتبين أن المؤلف لم يكن أميناً في نقله ، إذ ترك منه آخره الذي يقرر أن اعتذار أبي جندل لم يقبله عمر ، لأنه لا يتفق والدين !

(٣) ومما لا شك فيه أن هذا النبيذ الذي يروي أن الرسول تناول منه ليس هو النبيذ المحرم ؛ وذلك معروف لا يحتاج إلى دليل ، ومن المعروف أن النبيذ في اللغة يطلق على كل ما يعمل من الأشرطة ، سواء كان مسكراً أو غير مسكر .

لا أترك قاضي شرب النبيذ » كتاب بغداد لطيفور ص ٢٥٨ وما بعدها وتكلم
المأمون بأسلوب كهذا لقاضي دمشق الذي رفض أن يشرب من نبيذ البلح المقدم
إليه . (الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤) .

(٦٩) ابن سعد ج ٥ ص ٢٧٦ (١) .

(٧٠) معجم الأدباء لياقوت طبعة مرجليوث ج ٢ ص ٢٦١ (٢) .

(٧١) مروج الذهب للمسمودي طبعة باريس ج ٨ ص ١٠٥ .

(٧٢) أمالي القالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ٤٨ .

(٧٣) عيون الأخبار لابن قتيبة طبعة بروكلمان ص ٣٧٣ . وما ذكره ابن

قتيبة في كتابه عن البحث الذي أفردته للأشربة ، والذي توجد منه مختارات

في العقد الفريد ، قد نشره حديثاً (ا . جى) في المجلة العربية الشهرية المقتبس

التي تصدر بالقاهرة م ٢ (١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م) ص ٢٣٤ — ٢٤٨ ، ٣٨٧ — ٣٩٢ ،

٥٢٩ — ٥٣٥ .

(٧٤) ابن سعد ج ٦ ص ٦٧ .

(٧٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٨١ (٣) .

(٧٦) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢١٧ .

(٧٧) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢٩٠ .

(٧٨) ابن خلكان طبعة فستنفلد رقم ٢٣٣ .

(٧٩) ابن سعد ج ٦ ص ٦٤ .

(٨٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٢ .

(٨١) البخاري كتاب الأشربة رقم ٦ .

(٨٢) تضاءل شأن التوحيد (الذي ينحصر في الاشتغال بمسائل تتعلق

(١) في هذا الموضع أن كتاباً لعمر بن عبد العزيز قرىء في مسجد الكوفة جاء فيه :
« والنبيذ حلال فاشربوه في السمن » . تقول : والسمن ، وفتح السين ، شيء يتخذونه من آدم
شبه دلو إلا أنه مستطيل مستدير وربما جعلت له قوائم ، يتبذ فيه .

(٢) فيه أن اسماعيل (القاضي) دخل على الموفق فقال له ما تقول في النبيذ ؟ فقال أيها الأمير !
لماذا أصبح الإنسان وفي رأسه شيء منه يقال له ماذا ؟ فقال الموفق يقال هو مخمر ، قال فهو كاسمه .

(٣) جاء في ترجمة وكيع بن الجراح أن مسلم بن جنادة قال : « ما فيه إلا شره لنبيذ
الكوفيين وملازمته له . . . وقال يحيى بن معين : سألت رجلاً وكيعاً أنه شرب نبيذاً فرأى في النوم

كأن من يقول له شربت خمرأ ، فقال وكيع ذلك شيطان » .

بالإيمان) بالعراق . وشغل الفقه المحل الأول (تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٥ ملحق) .

(٨٣) . ابن خلكان رقم ٨٠٣ .

(٨٤) انظر مادة « أكرية » في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٤٢ بقلم (ت . و . يونبول) . كانت مسألة توريث الجد منذ أقدم العصور الإسلامية مثاراً لجدل فقهي (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٠) وخلاف في الرأي (الدميري ج ١ ص ٣٥١ مادة « حية » . وانظر أيضاً كتاب الإمامة والسياسة (القاهرة ١٩٠٤) ج ٢ ص ٧٦ . وإن البحوث والمعلومات المتعلقة بمسائل الوراثة هذه التي جمعت في كثر العمال ، ج ٦ ص ١٤ — ١٨ ، يتألف منها موجز عظيم الفائدة يلخص الأحوال والظروف التي ظهرت فيها هذه التنظيمات الشرعية في عصور الإسلام الأولى .

(٨٥) الدميري ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ ، مادة « قرد » .

(٨٦) الدميري ج ١ ص ٢٦٥ مادة « جن » (١) .

(٨٧) العلاقات الجنسية بين الأنس والجن « *Ardat lili* » هي ضرب من الأساطير انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية إلى القصص الشعبي عند العرب ، ومن ثم إلى الخرافات الإسلامية ، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرها من الأمم الأخرى التي كانت ثمرة هذا الاتحاد المختلط . والجاحظ في الحيوان ج ١ ص ٨٥ وما بعدها يصفه هذه الخرافات وينكرها ، ويسمى الأشخاص الذين يسلّمون بصحتها : « علماء السوء » ، ويعمد إلى إغفالهم ولا يذكرهم إلا في حذر وحيطة . (انظر أيضاً الدميري ج ٢ ص ٢٥ — مادة سعللة) . وقد وردت في أعمال جمعية البحث الآثري الخاص بالتوراة « م ٢٨ ص ٨٣ بقلم ر . كامبل ثومبسون » وفي كتاب « الفوكلور » ج ٢ ص ٣٨٨ (سنة ١٩٠٠) « لسائس » أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية . وإن حقيقة مثل هذا الزواج مستمد من القرآن : (الإسراء — ٦٤)^(٢) وغيرها من الآيات الأخرى . ومن وجهة نظر الشرع الإسلامي أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج

(١) « يصح انعقاد الجمعة بأربعين مكلفاً ، سواء كانوا من الجن أو من الأنس أو منهما . »

(٢) يشير إلى قوله تعالى : « وشاركهم في الأموال والأولاد » .

استناداً على الآية ٧٢ من سورة النحل : « والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً » واستناداً على أن اختلاف الجنس مانع يحول دونه . غير أن هذا لا يقره جمهور العلماء (طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ٤٥) . ومما هو مثار الخلاف استحالة هذا الزواج شرعاً ، ومما يؤكد ذلك أن يحيى بن معين ، وفقهاء آخرون من أهل السنة ، ينسبون ما كان عليه بعض العلماء الذين ذكروا أسماءهم من الذكاء وسرعة الخاطر إلى أن واحداً من آبائهم كان من الجن كما يقال . (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ١٤٩) . وقد ذكر ابن خلكان (وفيات رقم ٧٦٣) شخصاً كان أخاً لجنى في الرضاع انظر أيضاً : « أبحاث في فقه اللغة العربية » (لجولدزهر) ج ٢/١٠٨ ، وحديثاً كتاب مكدونلد « الموقف الديني والحياة في الإسلام » ص ١٤٣ وما بعدها ، ص ١٥٥ . ويحكى « الفرد بل » أن أهل تلمسان يمتقدون أن واحداً من أهل مدينتهم — توفي حديثاً سنة ١٩٠٨ — كانت له فضلاً عن زوجته الشرعية علاقات جنسية مع جنية « أهل تلمسان المسلمين » (مستخرج من مجلة الدراسات البشرية والاجتماعية سنة ١٩٠٨) . وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ما إذا كان للملائكة والجن حق الملك (طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٧٩) . (٨٨) انظر أيضاً « أبحاث في فقه اللغة العربية » ج ١ ص ١٠٩ . ويمكننا هنا أن نشير إلى الشافعي ، الذي خالف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء ، فدرسته تروى عنه هذا المبدأ : « من زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أبطلنا شهادته لقول الله تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إلا أن يكون نبياً » . (طبقات السبكي ج ١ ص ٢٥٨) .

(٨٩) ديوان جرير (طبعة القاهرة سنة ١٣١٣) ج ٢ ص ١٢٨ ، النقائض طبعة بيقان ص ٧٥٤ .

(٩٠) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢٢٣ . سبق أن وضع أبو يوسف بحثاً في « الحيل » (الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ٤) ونظرية الحيل تؤلف ركناً من أركان الفقه العملي ولا سيما في المذهب الحنفي . وكتاب أبي بكر أحمد الخصاف (المتوفى عام ٢٦٠ هـ - ٨٧٤ م) الذي كان فقيه بلاط الخليفة المهتدي ، من أقدم المؤلفات في هذا الموضوع ويعده الكتاب الأساسي في هذه الناحية . وهو الآن في متناول اليد في طبعة ظهرت بالقاهرة عام ١٣١٤ هـ .

(٩١) مفاتيح الغيب ج ١ ص ٤١١ - ٤١٣ .

المحتويات

سلسلة نظرات استشرافية في الإسلام وتاريخه	2
اجتنس جولدتسيهر	5
العناصر الأفلاطونية المحدثه والغنوصية في الحديث	18
اجتنس جولدتسيهر	18
ملحق	39
موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل	42
اجتنس جولدتسيهر	42
نصوص ملحقه	87
محمد والإسلام	94
تطور الفقه	126
حواشي القسم الأول	158
حواشي القسم الثاني	170